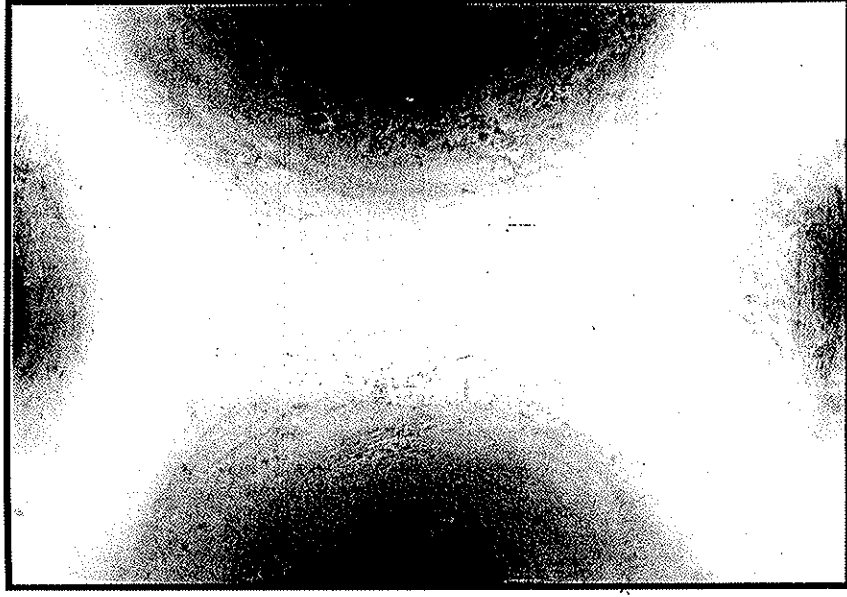


Ez a kötet a XX. század egyik legnagyobb teológusának, Karl Rahnernek állít magyar nyelven emléket. Összegyűjti azokat az előadásokat, melyek a születésének 90. és halálának 10. évfordulója alkalmából rendezett tanulmányi napon hangzottak el. Megelevenítik előttünk az egyetemi tanárt, a kiváló tudóst, aki hallatlan odaadással és szorgalommal kereste e megfelelő választ azokra a kérdésekre, melyeket a mai kor vet fel a hívó ember számára, élénk állítják a mélyenszántó spekulatív gondolkodót, aki úgy tudott hozzányulni a különböző problémákhoz, hogy azok egészen új megvilágításba kerültek. Egyben bemutatják a papot és szerzetest, aki sokszor úttörő gondolataival mindig is a lekipásztori igényeket akarta szolgálni. A közzétett előadások továbbá feltárják Karl Rahner gondolkodásának szellemi gyökereit és azt a szellemtörténeti háttérrel, melyben teológiai meglátásai kibontakoztak. A tanulmány, mely összefoglalja Rahner hermeneutikai felismeréseit, betekintést nyújt a modern teológiai kutatás egyik legnehezebb de egyben legfontosabb területébe. A rahneri teológia antropológiai irányultságának kiindulópontját ismerteti a teológus fiatalkori művét elemző angol nyelvű tanulmány. Az egész kötetben a tárgyalt szemponatok különbözősége mellett és azokon keresztül kifejezésre jut a rahneri életművet éltető szándék: a keresztény örömhírt a mai kor embere számára érthetővé és vonzóvá tenni.

Írásai nem könnyű olvasmányok. De a jelen kötet megmutatja és biztat arra, hogy a vele való foglalkozás megéri a fáradságot.

Weissmahr Béla

Karl Rahner emlékülés: Az Ige meghallója



Az Ige meghallója

KARL RAHNER EMLÉKÜLÉS

AZ ÍGE MEGHALLÓJA

DER HÖRER DES WORTES KARL RAHNER

Hrsg. von István Boros

TAGUNG ZUM GEDENKEN AN KARL RAHNER SJ ANLÄSSLICH
SEINES 90. GEBURTSTAGES SOWIE 10. TODESTAGES
SZEGED, 1994

THEOLOGISCHE HOCHSCHULE ZU SZEGED
UNGARISCHE GESELLSCHAFT FÜR PHILOSOPHIE
KOMMISSION PHILOSOPHISCHER UND HISTORISCHER
WISSENSCHAFTEN DES AKADEMISCHEN KOMITEES SZEGED

*Die Karl-Rahner-Stiftung München hat das Erscheinen
dieses Bandes unterstützt*



SZEGEDI HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA
LOGOS KIADÓ
SZEGED – BUDAPEST
1996

TARTALOM

INHALT

<i>Karl H. Neufeld SJ – Boros István</i>	
ELŐSZÓ	7
Vorwort	
<i>Nyíri Tamás</i>	
KARL RAHNER – EGY TEOLÓGUS PORTRÉJA	11
Karl Rahner – Poträt eines Theologen	
<i>Szabó Ferenc SJ</i>	
KARL RAHNER ÉS XX. SZÁZADI TEOLÓGIA	25
Karl Rahner und die Theologie des 20. Jahrhunderts	
<i>Fehér M. István</i>	
KARL RAHNER SZELLEMI GYÖKEREIHEZ:	
HEIDEGGER ÉS A XX. SZÁZADI TEOLÓGIA	43
Zu den geistigen Wurzeln Karl Rahners:	
Heidegger und die Theologie des 20. Jahrhunderts	
<i>Fila Béla</i>	
KARL RAHNER ÉS A HERMENEUTIKA	93
Karl Rahner und die Hermeneutik	
<i>Thomas Sheehan</i>	
ANTHROPOLOGY – METAPHYSICS – BIVALENCE	121
Hermeneutika, metafizika, kettősség	

Szerkesztette:
BOROS ISTVÁN

A magyar és idegen nyelvű összefoglalókat írta:

TÓTH MIHÁLY

A Rahner-bibliográfiát összeállította:

DÁVID VERONIKA

Fotó: ADOLF WASCHEL, WATTAY ELEMÉR

A borítón NOVÁK TIBOR festménye

1994. SZEPTEMBER 29-ÉN KARL RAHNER SZÜLETÉSÉNEK
90., HALÁLÁNAK 10. ÉVFORDULÓJA ALKALMÁBÓL „AZ IGE
MEGHALLÓJA” CÍMMEL RENDEZETT ÉMLÉKÜLÉS, SZEGED

HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA

MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

SZEGEDI AKADÉMIAI BIZOTTSÁG FILOZÓFIAI ÉS

TÖRTÉNETTUDOMÁNYI BIZOTTSÁGA

*A kötet megjelenését a Karl-Rahner-Stiftung München
támogatta*

Karl H. Neufeld SJ

AUFBRUCH UND WANDEL: KARL RAHNERS

TRAUM VON DER KIRCHE

Újrakezdés és váltás – Karl Rahner
álma az Egyháztól

161

MAGYAR NYELVŰ RAHNER-BIBLIOGRÁFIA

Ungarische Bibliographie Karl Rahners

183

VORWORT

Karl Rahner verband sehr früh vieles mit Ungarn. Schon 1937 erschien sein Text „Sakrament der Nächstenliebe“ in Budapest (Utunk 3 [1937] n° 8, 13-14) und während des Krieges, als er in Wien lebte, nahm er in der Zeitschrift „Pazmanita Tudósító“ zur Verkündigungstheologie Stellung (16 [1941-42] 3-10). Damals kam er unter den wenigen Nichtdeutschen fast nur mit Ungarn zusammen. Es war die Zeit, in der er Tamás Nyíri kennenlernte.

Später ergaben sich unter verschiedensten und oft nicht leichten Umständen eine Fülle von Begegnungen, die für ihn insofern bedeutsam wurden, als sie jedesmal auch theologisch wichtige Fragen aufwarfen: pastorale und seelsorgerische, und so auch solche der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit ganz anderen, oft sogar feindlichen Positionen. Da war es wohl kein Zufall, daß der letzte eigentlich wissenschaftliche Einsatz vor seinem Tode jenes Gespräch zwischen Christen und Marxisten in Budapest Ende Februar 1984 sein sollte, für das er sich persönlich so stark engagiert hatte. Das war aus der Überzeugung geschienen, in einer zerbrechlichen Welt wie der unseren habe jeder Einsatz Sinn und Recht, der Hoffnung gebe, wenigstens etwas zu Verständigung, zu einem friedlichen und gerechten Zusammenleben beizutragen. Dafür sei selbst das Risiko einzugehen, sich eventuell persönlich zu kompromittieren.

Freilich ergab sich das als Frucht eines Denkens, das aus den Tiefen christlichen Glaubens lebte und für das Nächstenliebe und Verkündigung sehr typische Stichworte sind. Keine Bemühung kann zu groß sein, diese Wirklichkeiten in

unserer Zeit zur Geltung zu bringen. Das bestimmt nicht nur das Porträt des Theologen K. Rahner, es gibt ihm nicht nur seinen Platz in der katholischen und christlichen Theologie unseres Jahrhunderts, sondern erklärt vor allem, von welchen Kräften und Anliegen getragen, sich dieser christliche Denker auf die Philosophie seiner Zeit einließ, um deren Möglichkeiten für die eigene Aufgabe fruchtbar werden zu lassen. Daß in diesem Rahmen der Auslegung von Wirklichkeit, dem, was Hermeneutik heißt, besonderes Gewicht zufiel, kann man nur feststellen. Unter welchen Vorzeichen ein Rahner Wirklichkeit auszulegen suchte, aus welchen Gründen und zu welchen Zielen, auch dies führt leicht zu den beiden Stichworten, die oben genannt sind. Insofern trieb er nicht Wissenschaft um der Wissenschaft willen, wenn ihm auch an klarem und geordnetem Denken und Darstellen lag. Letztlich läßt sich die Perspektive der Gemeinschaft von Menschen als Antriebskraft nicht übersehen, auf die Verkündigung und Nächstenliebe hingeordnet sind. Ein sehr praktisches Ziel also, vor allem wenn man es nicht zu eng und institutionell sieht. „Lösch den Geist nicht aus“, ist eine der bekannteren Reden Rahners auf einem Österreichischen Katholikentag überschrieben. Es war der Ruf, der ihn auf den Weg nach Rom zum Konzil leitete und den er an die Kirche im Weltmaßstab, an die Kirche von Kontinenten und Ländern, an die christliche Gemeinschaft in Regionen und Orten, großen und kleinen, vor allem gerichtet wußte.

Sinn dieses Wortes ist, das Werden von Neuem zu erlauben und zugleich die Kontinuität des Lebens zu sichern, der Vielfalt Raum zu lassen, ohne die tragende Einheit zu beschädigen, den Menschen zu helfen, ohne Gott zu vergessen, ja, in der Übersetzung, daß die Zuwendung zu dem Gott Jesu

auch für unsere Zeit die beste Garantie für eine überzeugende Zuwendung zum Menschen und seiner Welt darstellt. Karl Rahner hat seinen Weg durch diese Welt und durch diese Zeit vor über zehn Jahren beendet. Hat er heute noch wirklich etwas zu sagen? Inzwischen sind so viele Veränderungen eingetreten, daß man sich fragen kann, ob nicht sein Beitrag auf eine andere Situation gemünzt ist. Es scheint, daß er in manchem erst jetzt verständlich wird. Darum ist die Tagung, darum ist dieser Band zu begrüßen.

Innsbruck, Juli 1995

Karl H. Neufeld SJ
Karl-Rahner-Archiv

ELŐSZÓ

A Karl Rahner emlékülésen elhangzott előadások, valamint K. H. Neufeld és Th. Seehan professzorok erre az alkalomra megküldött tanulmányainak kissé megkészt, de aktualitásából mit sem veszített gyűjteményét bocsájtottuk közre ebben a kötetben, amely most már nem csupán – az eredeti szándéka szerint – az 1984-ben elhunyt német teológusnak, Karl Rahnernek állít emléket, hanem egyben magyarországi tanítványának és gondolatai meghonosítójának, sokunk szellemi atyjának, Nyíri Tamásnak is, aki már nem vehetett részt mesterének emlékülésén, mivel 1994. tavaszán meghalt. E könyvecske legyen őelőtte is főhajtás, a köszönet és a hála jele!

Hálás köszönet illesse azokat is, akik e kötet megjelenését támogatniák és elősegítették.

Fehér M. István

KARL RAHNER SZELLEMI GYÖKEREIHEZ: HEIDEGGER ÉS A XX. SZÁZADI TEOLÓGIA

Karl Rahner teológiai-filozófiai munkásságának bevalótlan egyik fő forrása és ösztönzője a filozófus Martin Heidegger volt. Rahner egyik legjelentősebb műve, vagy talán éppen fő műve, az Aquinói Tamás megismerés-metafizikájáról a jelenkori irodalomban írott egyik legfontosabb mű, a *Geist in Welt* – miként Thomas Sheehan, a chicagói Loyola egyetem professzora, mind Rahner, mind Heidegger művének kiváló jelenkori ismerője vonatkozó monográfiájában megállapítja – alapjában véve nem más, mint heideggeri értelemben vett *Wiederholung*. A *Geist in Welt*, írja Sheehan, szigorúan szólva nem kommentár, de nem is egyszerű magyarázat; sokkal inkább olyan valami, amit Heidegger *Wiederholung*nak nevezett: kíséretet, hogy artikulálja azt, ami kimondatlan marad a szövegben, esetünkben a *Summa Theologiae* I. része 84. questiójának 7. artikulusában. Ez a nem több mint hétszáz szó hosszúságú artikulus azt fejt ki, hogy a jelen életben az ember semmit nem ismerhet meg, metafizikai tárgyakat is beleértve, „a fantazmához való odafordulás” (*conversio ad phantasma*) nélkül, vagyis anélkül, hogy ne rendelkezne érzéki szemlélettel. Am Rahner több mint négyszáz oldalt szentel annak, hogy ebből a rövid szövegből a tamási metafizika egész alapve-

tését fölszínre hozza, egyúttal pedig – ami még meglepőbb – e passzusból kiolvasni véli a szubjektum irányában történő transzcendentális fordulatnak mint a metafizika új alapvetésének a gondolatát is. „A múltat csak az őrizheti meg a maga tisztaságában”, írta később Rahner, „aki vállalja a jövőért való felelősséget, aki annyiban őrzi meg a múltat, amennyiben egyúttal meg is haladja azt.”¹

Nem pusztán a *Geist in Welt* ily módon rekonstruált lényegi beállítódása mutat alapvető Heidegger-hatást, de az utóbbi rövid Rahner-idézetből is nyilvánvalóan heideggeri gondolatok köszönnek vissza. Rahner pedig el is ismerte Heidegger szellemiségének reá gyakorolt döntő hatását. Heidegger 80. születésnapja alkalmából adott interjújában egyenesen így fogalmazott: „a mai katolikus teológia [...] elgondolhatóan Martin Heidegger nélkül”. Saját útjára visszapillantva úgy vélte: noha az előadókteremben sok tanára (*Schulmeister*) volt, mégis csak egyet tisztelhet közülük valóban tanítójaként (*Lehrer*) – Martin Heideggert. „Az az egy dolog”, amire Heidegger „megta- nított bennünket”, mondta visszapillantva, abban állott, „hogy mindenben és mindenütt – még ha szavakkal alig tudjuk megnevezni is – ama kimondhatatlan titkot kereshetjük s kell is keresnünk, mely rendelkezik velünk és felettünk. Mindezt pedig még akkor is, ha Heidegger maga saját művében – olyképpen, ami a teológus számára különösnek tűnik föl – vonakodik beszélni arról, amit pedig a teológusnak mondania kell”.²

Nem lesz haszontalan, ha most röviden felidézzük, hogy Rahner milyen körülmények között került Heideggerrel kapcsolatba. Miután a Berchmannskollegban a filozófiatörténet oktatására kapott megbízást, 1934-ben, két évvel pappá szentelése után Rahner Freiburgba küldték,

hogy ott szerezzen filozófiai doktorátust. Itt először a neotomista Martin Honecker óráit látogatta, igazi lelkesedést azonban csakhamar Heidegger órái iránt érzett. Heidegger rövid életű politikai intermezzója épp akkor zárult le, Rahner pedig 1934 őszén iratkozott be Heidegger óráira. A következő két év folyamán négy szemesztert hallgatott nála – Heidegger általa látogatott óráinak és szemináriumainak a listáját azután haláláig megőrizte. Ezek közül kiemelést érdemel az 1935. és 1936. nyári szemeszterén tartott két előadás: a *Bevezetés a metafizikába*, valamint *Schelling szabadságtanulmányának értelmezése*. Különböző külső körülmények folytán disszertációját (ami a *Geist in Welt* korai fogalmazványának tekinthető) végül mégsem Heideggernél, hanem Honeckernél írta, aki azonban elfogadhatatlannak találta a doktori értekezését, mivel úgy vélte, hogy az újkori filozófia s különösképpen Heidegger filozófiájának hatására Rahner alapjaiban helytelenül értelmezte Tamás megismerés-metafizikáját. Rahner végül így nem szerzett filozófiából doktori fokozatot Freiburgban, s ebből a szempontból eredménytelenül volt kénytelen távozni. 1936 nyarán hagyta el Freiburgot, s később Innsbruckban teológiából szerzett doktori fokozatot. Visszaemlékezései szerint filozófiai téren leginkább Maréchal hatott rá, Heidegger reá gyakorolt hatása pedig nem annyira specifikus doktrinák átvételében, mint inkább egyfajta gondolkodási-kutatási stílusnak az elsajátításában mutatkozott meg.³

A fenti bevezető megjegyzések után a következőkben két kérdésnek igyekszem az előadás adta időbeli korlátok között vázlatosan, némely vonatkozás felvillantásának az erejéig utánajárni: először is annak, mi volt, mi lehetett az alapja Heidegger Rahnerra, illetve általában a teológiára gyakorolt megtermékenyítő hatásának.⁴ E kérdést egy második le-

pésben azután – ha lehet még inkább utalásszerűen – annak a módnak a felvillantására kívánom szűkíteni, ahogyan Rahner teljesen befogadta Heidegger gondolatait, majd befejezéséppen visszatértek Heidegger és a teológia viszonyának kérdésére.

I.

A sokak által a XX. század legnagyobb filozófusának tartott Martin Heidegger gondolatának hatása, mint ismeretes, számos területre sugárzott ki. A legkülönbözőbb tudományterületek mellett Heidegger – számunkra jelen vonatkozásban elsősorban ez a lényeges – maradandó befolyást gyakorolt a XX. századi teológiára, és pedig mind a katolikus, mind a protestáns teológiára.⁵ Maga Rahner is, mint fentebb idéztük, úgy vélte: „a mai katolikus teológia [...] elgondolhatóan Martin Heidegger nélkül”. Nem lesz haszontalan, ha a Heidegger és a teológia viszonyát illető megjegyzéseimet néhány ezzel kapcsolatos jelenkori megítélés felidézésével kezdem.

„Kant, Spinoza és Hegel korán kívül még sohasem fordult elő”, írta Alfred Jäger, „hogy a protestantizmus és a katolicizmus széles körei évtizedeken keresztül olyannyira valamely filozófiai gondolkodó mágikusan vonzó vagy taszító bűvkörében álltak volna. Minden túlzás nélkül beszélhetünk a teológia történetének egy olyan korszakáról, melyet Heidegger határozott meg. Heidegger gondolkodásának csendes nagysága még ott is a teológiai viták hátterében állott – sőt, a leginkább ott, mint például a »hermeneutikusok« körében –, ahol Heideggernek mint kifejezett beszélgetőpartnernek a neve el sem hangzott”.⁶

A teológiai Heidegger-recepción belül ugyanakkor, mint Richard Schaeffler utal rá, az evangélikus teológusok Heidegger-recepciója többé-kevésbé világosan elkülöníthető a katolikus teológusokétól. Míg az előbbiek a korai Heideggert túlnyomórészt az egzisztencia analitikusaként olvasták, a késői Heideggert pedig a nyelvessémény filozófusaként fogadták be, addig a katolikus teológusok figyelmét ezzel szemben elsősorban az ontológiai kérdésfeltevéseknek a transzcendentál-filozófiai módszerrel való összekapcsolása keltette fel.⁷

„Rahner, Lotz és Coreth mind egyfajta transzcendentális tomizmust próbált kidolgozni, olyat, mely nem pusztán Kant-hoz, de specifikusan a *Lét és idő*-höz nyúlt vissza”, írja ezzel összefüggésben egy másik jeles mai szerző, a Tamás és Heidegger kapcsolatának monográfiát szerző John D. Caputo. „Arra tettek kísérletet, hogy Szent Tamás esse-fogalmát az intellektus benső dinamizmusában horgonyozzák le.” Egy Heidegger filozófiájáról 1940-ben írott rövid, de megvilágító tanulmányban, Heidegger gondolataival összhangban Rahner kifejtette, emlékeztet Caputo, hogy a léthez nem lehet közvetlenül eljutni; a léthez való hozzáférés csak az emberen keresztül lehetséges.⁸

Rahnert Heidegger szorosabb értelemben vett tanítványaként említi Annemarie Gethmann-Siefert is, aki úgy vélekedik, hogy mind Rahner disszertációja, a *Geist in Welt*, mind a rákövetkező szisztematikus mű, a *Hörer des Wortes* a lét értelmére vonatkozó heideggeri kérdést próbálja a tomista filozófia elemeivel összekapcsolni s ezáltal egy fundamentális teológiát kidolgozni.⁹ Heidegger teológiai recepciója fölveti persze a teológia és filozófia viszonyára vonatkozó kérdést Heidegger gondolkodásában, s monográfiája jelentős részében Gethmann-Siefert ennek próbál azután – az e viszonyra vonatkozó heideggeri helyek

rekapitulációja és interpretációja révén, az akkoriban hozzáférhető források és szövegkiadások figyelembevételével – közelebbről utánajárni.

Ez az utalás átvezet voltaképpen témámhoz, s mintegy előkészíti a talajt egy lényeges felismerés számára. Ha Heideggernek a teológiára gyakorolt hatását vesszük fontolóra, kézenfekvő ugyanis abból a felfogásból kiindulnunk, miszerint itt filozófia és teológia megszokott viszonyáról van szó, abban a hagyományos értelemben, hogy egy adott filozófia fogalmiságát a teológia hasznosíthatónak, világítását vagy annak egyes elemeit saját munkája szempontjából felhasználhatónak, gyümölcsözőnek találja. Am ha Rahner szellemi gyökereihez nyúlunk vissza (ez előadásom címe), s ezzel összefüggésben a Heidegger és a teológia közti viszonyra kérdezzünk rá (ez pedig az alcím), némi előzetes tájékozódás után arra a felismerésre kell jutnunk, hogy a Heidegger és a teológia közti viszony korántsem egyirányú, hanem sokkal inkább kölcsönhatás; nem redukálható Heideggernek a teológiára kifejtett hatására, hanem legalább oly mértékben beszélhetünk a teológiának a heideggeri gondolati útra kifejtett ösztönző hatásáról, döntő befolyásáról is. S akkor első megközelítésben ez lehetne az alapja Heidegger Rahnerra és általában a teológiára kifejtett későbbi hatásának.

„Hogy Heidegger a teológusoknak döntő gondolati lökésekkel adott”, írja ezzel kapcsolatban *Heidegger és a katolikus teológia* c. könyvében Richard Schaeffler, „általánosan ismert. Az azonban, hogy Heidegger is a maga részéről teológiai oldalról lényegi ösztönzéseket fogadott be, eddig csekély figyelemben részesült”.¹⁰ Schaeffler ezzel összefüggésben emlékeztet arra, hogy mielőtt filozófiát tanult volna, Heidegger négy szemeszter erejéig katolikus teológiát hallga-

tott a freiburgi egyetemen, melynek kérdésfeltevéseivel s módszereivel az úgynevezett modernizmus-vita feszültségeket teli korszakában ismerkedett meg. Heidegger olyan tanárra akadt Carl Braig személyében, aki a katolikus teológia és a filozófia kölcsönös egymásra hatásának ügyét különösképpen a szívében viselte, habilitációs írásában pedig, melyet a középkori filozófia egy szövegének szentelt, Heidegger nem csupán olyan nyelvfilozófiai problémákkal került először szembe, melyek késői gondolkodásában kiemelkedő szerepet játszottak, de az egész problémakört egy olyan perspektíva keretében ismerte meg, fogalmaz Schaeffler, amelyet kifejezetten teológiai tapasztalatok és kérdésfeltevések határoztak meg. Ezt követően a freiburgi teológus Engelbert Krebs támogatásával három szemeszterben katolikus filozófiát oktatott, amit a háborús hadiszolgálat szakított félbe.

Röviddel Marburgba kerülése után egy teológiai előadást követő esti vitán – Gadamer visszaemlékezései szerint – Heidegger szövegre emelkedett s kifejtette: „a teológia igazi feladata, melyhez újból vissza kell találnia, abban áll, hogy megtalálja a szót, mely képes fölírni a hitre s megtartani benne”. E megfogalmazás Gadamer szerint valóságos feladat kijelölésként csengett a teológia számára. A kérdések, melyek Heideggert a legkorábbi időktől fogva¹¹ nyomasztották, véli Gadamer, teológiai kérdések voltak.

E ponton szükségesnek látszik egy további pontosító (ha úgy tetszik: hermeneutikai) megjegyzést tennünk, nevezetesen azt, hogy Heidegger és a teológia viszonyát, illetve Heidegger teológiára kifejtett hatását a szokásos módon fölfogni: valamely „filozófiai gondolkodó” teológiára gyakorolt hatásaként értelmezni – amint azt például a fenti idézetben Jäger teszi – a mondottak fényében nem teljesen helyénvaló: a viszony egyfajta teológiai részről történő (avagy

egyfajta teológiai) felfogásának tekinthető, ami filozófiai oldalról nem föltétlenül nyer megerősítést, Heidegger önértelmezésével pedig mindenesetre jelentős pontokon szemben áll. Más szóval, a filozófus Heideggernek a teológiára gyakorolt hatását korántsem vehetjük magától értetődőnek; sokkal inkább rá kell kérdeznünk arra, hogy – legalábbis a saját önértelmezése szerint – milyen értelemben is volt filozófus az, aki itt a teológusokra hatott.

Az ezen a ponton föllépő számos bonyolult vonatkozásból csupán az utóbbit, Heidegger önértelmezését, illetve annak némely vonását ragadom ki. Amint azt elsősorban az újabb kutatások és a nemrég feltárt források tanúsítják, Heidegger fejlődését csak hozzávetőleges pontossággal – valójában meglehetősen pontatlanul, mert föltöttebb leegyszerűsítve – írniuk le, ha úgy fogalmaznánk, hogy még mielőtt Heidegger filozófiát tanult volna, négy szemeszter katolikus teológiát hallgatott a freiburgi egyetemen, majd később föladta a teológiát és teljes egészében a filozófiának szentelte magát, noha ugyan teológiai kérdésfeltevések s teológiai vonatkozások esetenként a későbbiekben sem maradtak idegenek tőle, s időről időre később is élenken foglalkoztatták. Ez a megfogalmazás ugyanis látensen már eleve tudni véli (mert már hallgatólagosan eldöntötte), mi a filozófia, s mi a teológia, s hogy ennek következtében viszonyuk miben is áll, ennél fogva eleve érzéketlen, illetve kevésbé fogékony vagy lelkes valamely, a kettő lényegét avagy viszonyukat illető újfajta kérdésfeltevés iránt. Ha azonban csak Heidegger önértelmezésének némely újabbban fölbukkant dokumentumára pillantunk, a kép jelentős pontokon árnyaltabbá válik, valójában teljességgel összekuszálódik – s ezen pont kifejtésének szeretnék a következőkben némi teret szentelni.

Azt látjuk ugyanis, hogy a filozófia általa adott meghatározásába teológiai motívumok játszanak bele, miközben Heidegger egyáltalán a teológia feladatát, funkcióját, a valláshoz való viszonyát is teljességgel újrafogalmazza. Sematikusnak, előlegzés gyanánt azt mondhatjuk, hogy Heidegger önmagát egy olyan újrameghatározott filozófiafelfogás alapján tartja filozófusnak, amelyet nem pusztán teológiai motívumok szőnek át, de amely bizonyos értelemben egyenesen teológiai motívumok egyfajta radikalizációjaként áll elő; aminek másik oldala azután az a folyamat, melynek során Heidegger a teológia hagyományos önértelmezését is – beleértve a filozófiához való viszonyát – alapjaiban kérdésessé teszi, válságba sodorja.

Az ezen a ponton szóba jövő számos szöveghelyből két életrajzi dokumentumot kívánok először röviden szemügyre venni: az Engelbert Krebshez és a Karl Löwithhez írott 1919-ből, illetve 1921-ből származó levelet. Nézzük először a híres Krebs-levelet, amely első pillantásra a filozófia és teológia viszonyának hagyományos felfogásával még nem áll föltétlenül szemben.

Heidegger Engelbert Krebs freiburgi teológushoz írott 1919. január 9-i levelében ez olvasható:

„Az elmúlt két esztendő, melyben filozófiai álláspontom elvi tisztázásával voltam elfoglalva, s minden egyéb tudományos feladatot félretoltam, olyan eredményekhez vezetett, melyek következtében egy filozófián kívüli kötődésben állva nem tudtam volna megőrizni a meggyőződés és a tanítás szabadságát. – Ismeretelméleti belátások, melyek átnyúltak a történeti megismerés területére, problematikussá és elfogadhatatlanná

tették számomra a katolicizmus rendszerét, ám nem a kereszténységet és a metafizikát (ez utóbbit/akat persze új értelemben).¹² [...] Úgy gondolom, benső elhivatottságom van a filozófiához, s ennek a kutatásban és tanításban való betöltése által vélem, a benső ember örök rendeltetése szempontjából – és csakis abból – teljesíteni azt, amit erőm megenged, s így vélem igazolni léteimet és tevékenységemet Isten előtt”.¹³

Ezt a levelet első pillantásra kézenfekvő Heidegger felekezeti kötöttségek alóli felszabadulásának és filozófussá válásának dokumentumaként értelmezni. Mi másról volna itt szó, kérdezhetnénk, mint arról, hogy a levél írójában a filozófia iránti elhivatottság kerekedik felül, másfelől pedig elfogadhatatlanná válik számára a katolicizmus, s hogy persze e két fejlemény korántsem szakítható el egymástól? Lehet tehát úgy érvelni, hogy ez a biográfiai dokumentum épp arról tanúskodik: szerzője az egyik kötődésből átlép egy másikba – és valójában, a dolog lényegét illetően erről van szó. A figyelmesebb olvasás persze némely korántsem mellékes hangsúlyra is fölfigyelhet, mely a képet jelentős pontokon árnyalhatja, ám anélkül, hogy most elidőznénk ezeknél, siesünk előre a másik említett életrajzi dokumentumhoz, az alig valamivel több, mint két évvel később, 1921. augusztus 19-én Karl Löwithhez írott levélhez, melynek fő gondolatai már első pillantásra is szembeszökően ellentétes irányba mutatnak. Az olvasható itt ugyanis, miszerint súlyos tévedés őt, Heideggert „bármelyik alkotó és mély filozófushoz mérni”, mivelhogy – folytatja Heidegger:

„én egyáltalán nem vagyok filozófus, s nem is képzelem, hogy egyáltalán csak valami hasonlót is művelek. [...] Konkrét létezésemből dolgozom, abból, hogy »vagyok«, szellemi, illetve egyáltalán tényleges eredetem felől. Ezen fakticitásomnak része – amit röviden úgy nevezek –, hogy »keresztény teológus« vagyok”.¹⁴

Ez a dokumentum első pillantásra homlokegyenest elmentmondani látszik az előbb idézettnek, hiszen itt Heidegger éppenséggel tagadja, hogy filozófus volna. A levél fő állítása a következő tézisben összegezhető: nem annyira filozófus vagyok, mint inkább teológus. Vajon visszavonta-e Heidegger a két évvel azelőtti levelében írottakat, s a filozófiával szakítva visszatért volna a teológiához? Természetesen erre a kérdésre éppoly kevésbé lehet igennel felelni, mint arra az előbbi levéllel kapcsolatban fölmerülő kérdésre, hogy Heidegger filozófia melletti döntése vajon a katolicizmussal, illetve a kereszténységgel való szakítást vont-e maga után. Közlebbi szemügre vételkor a Löwith-levéiben egy erős és egy gyenge állítás áll egymás mellett; az erős állítás elhatárolóást jelez a filozófiától, a gyenge pedig kiállást a teológia mellett, s a kettő nyilvánvalóan összefügg egymással. Más szóval, míg Heidegger egyértelműen tagadja, hogy filozófus volna, addig nem teljesen egyértelműen ugyan, de elkötelezi magát a teológia mellett. Míg a teológus-teológiai mivolttal való azonosulás nem mentes a fenntartásoktól, mindenesetre sajátos, problematikus, addig a filozófusi mivoltához való viszony ezzel szemben egyértelmű – tudnillik egyértelműen negatív. Hogy teológus vagyok-e, az nem biztos, illetve legfőljebb egy sajátos

értelemben állítható; az azonban biztos, hogy nem vagyok filozófus – látszik Heidegger sugallni.¹⁵

Közbevetőleg érdemes megjegyezni, hogy ezzel a levéllel teljességgel összeegyeztethető Heideggernek az az ötvenes évekből származó, már régóta ismert önletrajzi jellegű megjegyzése, mely szerint teológiai múltja nélkül sohasem jutott volna el a gondolkodás (értsd itt: a filozófia) útjára.¹⁶ A múlt azonban mindig egyúttal jövő is marad, teszi hozzá, s e megjegyzés minden erőszakoltság nélkül megengedi azt az értelmezést, hogy Heidegger a filozófiából visszatér egy napon a teológiába, azaz – amit ez itt jelent – elkezd beszélni Istenről, mihelyt eljön az ideje, azaz véget ér a mai kor, melyet Heidegger Hölderlin nyomán az elsőként istenek korának nevez; inséges kornak, melyet kettős hiány, kettős negativitás jellemez: az elsőkénti istenek már nincsenek, az előjövő isten még nincs jelen.¹⁷ De a vonatkozó passzust úgy is értelmezhetjük, hogy Heidegger már vissza is tért a teológiába, épp amennyiben az istenek távollétéről beszél. – Hiszen aki az istenek távollétéről beszél, az – mondhatnánk – *eo ipso* Istenről beszél, s a teológia végül is nem más, mint Istenről való beszéd. Isten távollétének érzékelése – miközben a világban nincs semmi úr, minden ki van töltve létezőkkel – Isten jelenléte érzékelésének lehetőségén alapul, teológiai fogékonyságot előfeltételez. Aki Isten távollétéről beszél, az már másfelől elkezdett Isten előjövételéről beszélni, ha csak azért is, hogy körvonalazta előjövételének egyelőre üres helyét – a helyet, melyet be fog tölteni, mihelyst eljön. Ilyen hely híján ugyanis, Istennek úgyszólván nincs hova érkeznie.

Visszatérve a nemrég nyilvánosságra került két levélre, az újabb irodalomban ezek az újonnan előkerült dokumentumok számos diskuszióhoz vezettek, s talán nem lesz

érdektelen a mértékadó értelmezésekre röviden kitérnünk. A Löwith-levél idézett helyét például Th. Kiesel úgy értelmezi, hogy Heidegger egyrésztől továbbra is kereszténységnek tartja magát, ám másrészt nem egyszerűen teológusnak, hanem teológusnak vallja magát, azaz valaki olyannak, aki a teológia logosztát kutatja valamely radikális tudományosság normái szerint: olyan tudományosság normái szerint, amely meghaladja a hagyományosan tudományelméleti, azaz filozófiai vizsgálódás szigorát.¹⁸ „A hit nem tanítás, hanem élet, a megélt tény [Tat-sache], »Isten megszületése« a lélekben”, idézi Kiesel ezzel összefüggésben Heidegger egyik mestere, Paul Natorp egy könyvének részletét, mely feltűnően összecseng Heidegger későbbi vallásfelfogásával.¹⁹

Heidegger a katolicizmust rendszerként fogja föl, írja a Krebs-levelet értelmezve a Heidegger-tanítvány Max Müller, éspedig olyan rendszerként, mely egy régi metafizika alapjára van fölépítve, ezen a régi metafizikán pedig a neoskolasztika értendő, mely ugyan Arisztotelészről származik, ám Arisztotelész a keresztény dogmatika rendszere felől jelentősen átvértelmezi. Heidegger számára viszont a kereszténység az akkori egyházi értelmezéssel szemben már itt sem annyira rendszert, mint inkább történelmet jelent: Istennek az emberrel s az embernek Istennel való történetét; oly történelmet, mely történetileg értelmezendő. A kereszténységnek ezzel az értelmezésével kéz a kézben kell egy új történelemmetafizika eseményének végbemennie. Hogy e kettőnek, az új vallásosságnak s az új metafizikának milyen lehet a viszonya egymáshoz, az Heidegger számára 1919-ben még egyelőre eldöntetlen, zárja e helyhez fűzött kommentárját Max Müller.²⁰

Ebből az értelmezésből kitűnik, hogy Heideggernek a „katolicizmus *rendszerétől*” való eloldódása s a filozófia

melletti döntése korántsem jelenti a kereszténységtől mint olyantól való elfordulását, sőt filozófussá válása még nagyon is összebecskülthető vele. A „katolicizmus rendszere” az adott kontextusban azt az arisztotelianus-skolasztikus filozófiai rendszert jelenti, amely a katolicizmus számára a keresztény hit fogalmi értelmezését hivatott kifejezni és közvetíteni. Az, hogy Heidegger számára „problematicussá és elfogadhatatlanná” vált a „katolicizmus rendszere”, ebben a fogalmi keretben annyit tesz, hogy az a filozófiai-teológiai fundamentum, melyre a hit épül, szemében elavult, s ily módon fölfrissítésre, megújításra szorul. Ennek a filozófiai feladatnak az elvégzése teljességgel összhangba hozható a keresztény hittel, így a filozófia melletti döntés ebben a kontextusban egyáltalán nem vonja maga után a kereszténységtől való eltávolodást, sőt bizonyos értelemben épp az ellenkezője az igaz.

Ebből a perspektívából szemlélve akkor a Krebs-levél alapvető mondanivalója, hogy tudniillik Heidegger a filozófia mellett döntött, mivelhogy iránta érez elhivatottságot, nem mond ellent a Löwith-levél amaz állításának, miszerint ő nem filozófus, hanem alapjában véve keresztény teológus. A két levél nagyon is összhangban lehet egymással; s e két levél tartalmának mintegy logikai meghosszabbítását képezi azután a *Sein und Zeit* ama megjegyzése, mely szerint „a teológia az ember Istenhez viszonyuló létének eredetibb, a hit értelme által előrajzolt és benne megmaradó értelmezésére törekszik”, s „kezdi Luther ama belátását lassan ismét megértetni, mely szerint dogmatikai rendszere egy olyan »fundamentumon« nyugszik, mely nem valamely elsődlegesen hívő kérdésből nőtt ki, s melynek fogalmisága a teológiai problematika számára nem pusztán nem kielégítő, de egyenesen elfedi és eltorzítja azt.”²¹ A „Fenomenológia és teológia”

című előadásban Heidegger a teológiát hasonlóképpen a hit tudományaként írja le, aláhúzva, hogy a teológia a hitből, a hívő beállítódásból és a hívő életformából fakad, feladata pedig az, hogy a hitet ennek az egzisztálásnak megfelelő fogalmi formába öntse és benne közvetítse.²² Heidegger-nél, írja Gethmann-Siefert, „a vallás egy a saját logoszának megfelelő tárgyalásmódot követel meg, egy olyan teológiát, melynek alapfogalmai a történeti megértésből származnak.”²³

Az eddigiekből az körvonalazódik, hogy Heidegger (a német filozófiában ez korántsem ritkaság) a hit tudományával, a teológiával egyáltalán nem volt megelégedve, éspedig jelentős pontokon azért nem, mert úgy vélte: az a mód, ahogyan a korabeli (neoskolasztikus) teológia a hitet racionalizálja, illetve az, amit a hit tudományaként állít be, nemhogy nem képes a hitelmény megfelelő formában történő közvetítésére, de inkább gúzsba köti azt, s ily módon eltávolítja. Teológia és vallás eszerint lényegileg ellenkező irányba tartanak. A heideggeri *œuvre*-ben találunk azután olyan ezzel összefüggő szélsőséges kijelentéseket, miszerint (hogy csak egyet idézzünk) „mindenütt, ahol a teológia megszületik, az Isten már megkezdte a maga elszökését”.²⁴

Amikor *Fenomenológia és teológia* című előadását Heidegger 1969/70-ben megjelentette, írja Otto Pöggeler, az előszóban annak a reményének adott hangot, hogy írása talán alkalmat adhat a kereszténység keresztényiségének, illetve a keresztény teológia keresztényiségének újragondolásához, s ezzel összefüggésben egyúttal emlékeztetett Nietzsche barátjának, Franz Overbecknek közel száz évvel azelőtt megjelentetett írására, az *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*-ra (mely művet talán a következő címmel fordíthatnánk magyarul: „Mai teológiánk vajon mennyire keresztény?”), annak az Overbecknek az írására,

aki, mint Heidegger írja, „a világtagadó végvárást az őskereszténység alapvonásaként rögzítette”.²⁵

Franz Overbeck a keresztény teológia keresztény voltát vette kérdésessé; Kiesel úgy tudja, hogy Heidegger 1925-ben megünnepelte halálának 20. évfordulóját.²⁶ Mivel a teológia önértelmezését illető korabeli diszkussziót Overbeck művének optikája és kérdéshorizontja nagy mértékben meghatározta, s mivel Heidegger a teológia öneszmélését, önmeghatározását illető problematikához jelentős pontokon az Overbeck általi közvevítés révén jutott el, nem lesz hasznatlan, ha a „Heidegger és a teológia”-téma gyökereihez visszanyúlva, Overbeck művének némely alapvető gondolatát röviden áttekinthetjük.

Overbeck művének már a címe is egyfajta provokációt, kihívást tartalmaz, amennyiben két dolog magától értetődőnek vélt összetartozását problémává, kifejezett reflexió tárgyává teszi, s ezáltal felszámolja a naiv magától értetődőséget. A kérdés, miszerint a hit, illetve a vallás kvintesszenciáját tartalmazni hivatott teológia vajon a hittel, illetve a vallással összeegyeztethető-e, első pillantásra abszurdnak tűnik fel, hiszen – vélünk – a hitet a teológia éppen hogy rendszerezi, összegzi, megalapozza, fogalmi szintre emeli, tudományos alakot kölcsönöz neki. Az a kérdés, hogy a kereszténység teológiája keresztényi-e, legalább annyira meghökkentő, mintha nálunk az elmúlt évtizedekben valaki azt kérdezte volna, a marxizmus filozófiája (tudniillik a dialektikus materializmus) vajon marxista-e. A kérdés azon dől el, mit tekintünk (pre-ontologikusan) az egyik vagy a másik lényegének. Ha a marxizmus lényegét a dialektikus materializmusba, azaz egy adott tanításba, doktrínába helyezzük, akkor persze az a kérdés, hogy a dialektikus materializmus vajon marxista-e, föl sem merül; a kérdés, hogy a marxizmus

lényege marxista-e, eleve elesik. Ha viszont – mondjuk – a marxizmus lényegének az osztálynélküli társadalom létrejöttét, azaz valamely eseményt, egy adott világhállapot létrejöttét tekintjük, akkor persze még előfordulhat, hogy a kérdés nehezen lesz megválaszolható, esetleg apóriákhoz vezet, hiszen meg lehet, korántsem kézenfekvő, hogyan függ e két dolog össze – de a nehézség nem jelent mindenestre abszurditást. Ami a kereszténységet illeti, hasonlóképpen vélekedhetünk úgy, hogy lényege valamely teológiai tételben vagy tételek valamely halmazában áll, s akkor a teológia kereszténységének kérdése mint a kereszténység lényegének kereszténységét illető kérdés hasonlóképpen abszurd és eleve talajtalan. Ha a kereszténység lényegét viszont valamely eseménybe helyezzük (miként az osztálynélküli társadalom is valami gyakorlati, eseményszerű dologként jelenik meg), akkor a kérdés lehetővé válik, lehetősége legalábbis kezdetben nem esik el.²⁷

Overbeck mármint, hogy a vallás és teológia diszharmonióját, közelebbről minden teológia vallástalanságát illető fő tézisé²⁸ megalapozza, következőképpen érvel: a kereszténység eredeti elvárásai között valamely teológia létrehozása éppoly kevésbé szerepelt, mint bármely más földi történelem, hiszen a kereszténység épp azzal lépett fel a világban, hogy meghirdette annak hamarosan bekövetkező végét.²⁹ „Az elfogulatlan szemlélet számára meglehetősen nyilvánvaló”, írja Overbeck,

„hogy a kereszténység csupán akkor dolgozott ki magának valamely teológiát, amikor egy általa eredetileg tagadott világban önmagát lehetővé akarta tenni. Ez a tétel még akkor is megállná a helyét, ha a teológiát [...] a kereszténység eredeti

érdekeiből vezetnénk le: ha például azt mondanánk, a kereszténységnek azért kellett ellátnia magát teológiával, hogy a kezdeteire való vissza pillantás és eredeti föllépésének az emlékezetben való tisztán tartása által megóvja önmagát az elfajulástól. Mert hát a teológia még ebben az esetben is egyfajta, a kereszténység világban való lététől elszakíthatatlan gyengeségből született volna. Csakhogy egy ilyen levezetés persze teljességgel hamis volna. Hiszen épp a teológia kezdeténél, a legrégebbi keresztény alexandrinizmusban oly világosan látható, amint csak lehetséges, hogy a teológia a maga pillantását egészen másfelé irányította, hogy a kereszténység a maga teológiájával a világ bölcséinek ajánlotta magát [...]. Ebben a perspektívában azonban a teológia nem egyéb, mint a kereszténység elvilágiasodásának egy darabja, valamely luxus, melyet a kereszténység megengedhetett magának [...].³⁰

Overbecknek a teológia ellen irányuló fő tézise azon a megfontoláson alapul, miszerint a teológia, amennyiben a hitet a tudással hozza kapcsolatba, a vallásos érdek mellé idegen érdeket állít;³¹ s noha későbbi gondolati útját fígyelembe véve, ezt a tézist Heidegger ebben a szélsőséges formában aligha oszthatta, hiszen a teológia sajátlagos logoszának keresésére irányuló törekvése csak azon hallgatolagos előfeltevés mellett értelmes, hogy itt nem egy a vallásos érdektől különböző, töle idegen érdekről van szó (ez pedig a „*fides quaerens intellectum*” anselmusi elvvel teljességgel összhangban van³²) – mindazonáltal Overbeck kérdésfelte-

vése nem lebecsülendő hatást gyakorolhatott rá abban a tekintetben, hogy megkérdőjelezte számára vallás és teológia (illetve vallás, teológia és filozófia) ama problémamentes, magától értetődőnek vélt kapcsolatát, melyről az első világháború alatt befejezett habilitációs írása még tanúskodni látszik; más szóval figyelmét ráirányította a teológia fogalmi alapjainak, valláshoz, filozófiához való viszonyának problémájára, s ebben a tekintetben elmondható, hogy azok a vallás, a teológia és a filozófia alapjait, kölcsönös önmeghatározásukat és egymás közti viszonyukat illető, első világháború utáni radikális reflexiók, melyek által Heidegger voltaképpen Heideggerre vált, saját gondolati útjára rátalált, nem lebecsülendő mértékben Overbeck hatásáról, az overbecki kihívás asszimilációjáról, valamint – ami ettől elválaszthatatlan – egyfajta rá adott válaszról, válaszkísérletről tanúskodnak.³³

Ha most ezek után Heidegger első világháborút követő, teológia és filozófia feszültségtérében kibontakozó gondolati fejlődését a legújabb kutatásoknak, elsősorban Theodore Kisiel kiadatlan forrásokon alapuló tíz éves kitaró archívumi kutatómunkájának a fényében próbáljuk áttekinteni,³⁴ nagyjából a következő kép rekonstruálható. A Kisiel által vallási interregnumnak nevezett 1917 és 1919 (a habilitációs írás lezárása és a háború utáni első egyetemi előadások) közti időszak elején (amikor még Heidegger katolikus világnézet-filozófusnak is számíthatott, bár a katolikus filozófiai tanszék várományosának már aligha, hiszen e helyet Geyser nyerte el 1916-ban³⁵), ennek a biográfiailag meghatározó időszaknak az elején, melyről közelebbi dokumentumunk alig van, a valláshoz való egyfajta tapasztalati közelítés látszik Heidegger gondolati törekvését áthatni. A skolasztika rendszere, olvasható ki e törekvésből, talán megújítható a középkori

miszticizmus, s egyáltalán a vallási *tapasztalatra* orientáló irodalom fenomenológiai feldolgozása révén. A vallás tapasztalati megújítást követel, s a misztikához a benső élet fontossága miatt kell visszanyúlni. A neokantianus vallásfilozófia Heidegger általi heves elutasítása azon a meggyőződésen alapul, mely szerint nem tételek, bizonyítások, illetve egyáltalán valamely *teória* révén kell először érzékelni, mi a vallás; a vallás értékének eredeti tapasztalata így ugyanis ki van zárva, illetve eleve nem jöhet létre. A középkori keresztény életvilágon belül a skolasztika súlyosan veszélyezteti a vallásos élet közvetlenségét, amelyben a teológia és a dogma kedvéért feledésbe burkolja a vallást;³⁶ a teoretizáló-dognatizáló tendencia ugyanakkor már a korai kereszténységben is érezhető, s egyedül a miszticizmus képes itt valódi ellenmozgást képviselni.³⁷ Heidegger ezen vázlataiból a lényegileg ateoretikus szféra racionalis meghódítása, a teoretikusba való bekebelezése elleni tiltakozás olvasható ki, ebben a tiltakozásban pedig Lask-batás fedezhető fel.³⁸

1918-ban Heidegger a francia fronton Clairvaux-i Szt. Bernátot és Avilai Szt. Terézt olvas, az 1919-es nyári szemeszteren „A fenomenológia alapproblémái” címmel tartott kollégiuma pedig (mely a középkori miszticizmus filozófiai alapjait tárgyaló óra helyét foglalta el) bővelkedik vallási példákban: a Heidegger gondolati útjának ezen szakaszára jellemző „Selbstwelt” fogalma például – mely ha nem is ebben a formában, de a „Jemeinigkeit”, illetve az autenticitás fogalmaiban később is megőrződik – explicite vallási tematikából származik.³⁹

Heidegger gondolati fejlődése elsősorban olvasmányaiból, az olvasott szövegek kivonataiból rekonstruálható, s ebben az időben Heidegger elsősorban Diltheyt és Schleier-

machert olvas. 1917 augusztusában, pár hónappal házasságkötése után felesége születésnapjának elkésztett megünnepléseként Heidegger privát körben megindító beszédet tart Schleiermacher *Beszédek a vallásról* c. munkájáról. Az olvasott szerzők számára a kereszténység a történeti tudattal azonos; kérdésük a teológia filozófiai alapjaira irányul. Filozófia és teológia Heidegger számára egy olyan történelem részét alkotja, írja Kiesel, melyben e kettő többszörösen is összesheszen egymással, melyben a filozófia (görög, középkori, modern) lényegesen hozzájárult az eredeti keresztény élettapasztalat degenerálódásához, miközben valójában e tapasztalatból táplálkozott.⁴⁰ A katolicizmus „rendszer” megmerevedett, stagnál, megkövült, nem alkalmazkodott az élethez, nem képes így válaszolni a vallásos tapasztalat igényeire, mozgékonyására, nyugtalanságára, a teoretikusra való túlzott egyoldali orientáció kerekedik fölül benne. Schleiermacher számára a vallás a függőség érzésében áll,⁴¹ a vallási tapasztalat egyik legfontosabb megalkozó eleme a történeti.⁴² a történelem vallási, a vallás pedig történeti.⁴³ Számára a hit annyi, mint rendíthetetlen bizalom, megadás, odaadás,⁴⁴ nem pedig metafizika, etika vagy morál.⁴⁵ A vallási tapasztalat igényei, a harc Jézus jelenlétéért csupán valamely alapvető tapasztalatból származhatnak, olvassa Heidegger Szt. Bernátnál. Az ember az ilyen tapasztalatra pedig nem egyházi előírásoknak való engedelmeskedés által tesz szert.⁴⁶ A magában biztos tudás helyébe az élet nyugtalansága lép.⁴⁷ ezt a mondanivalót Augustinus közvetíti Heidegger számára; a megélt tapasztalat pedig Schleiermacher szerint nem más, mint vallásos tapasztalat.⁴⁸

A tízes-húszas évek fordulóján Heidegger vallási témákhoz való közelítésében egyfajta radikális változás áll be.

Nemcsak arról van szó, hogy vallási érdeklődése a közép-korok korai kereszténységre tevődik át, hanem arról is, hogy a célba vett vallási beállítódás jellege is alapvetően megváltozik. A nyugtalan szív augustinusi témája 1919 után előkészíti és fölvezeti a „Sorge”-témát,⁴⁹ s egyáltalán: kvalitatív váltás tapasztalható egy befogadó nyitottságtól a szünet nélküli aggodó gondoskodás felé: *csoda, függőség, biztonság, ráhagyatkozás, bizalom, odaadás, meghittség* helyébe az aggodást-gyötörődést kifejező mozzanatok lépnek; *pillanat, döntés, kairós, éberség, autenticitás*; majd egy év múlva: *Ruinanz, bukás*.

Heidegger áttörése saját témájához, mely élethosszigan kísérte, valamely preteoretikus élethez, alapjában vallási motivációjú, véli Kiesel.⁵⁰ A Heidegger által a tizes évek végén Husserl transzcendentális fenomenológiájával szemben kidolgozott életfenomenológia inspirációja alapvetően vallási; diszpozíciója, a „humilitas animi” vallási motivációt hordoz. „Azok a feltételek”, írja Kiesel, „melyek fogékonnyá teszik a lelket a vallás iránt, teszik fogékonnyá egyúttal a filozófia iránt is”: vallás és filozófia közös motivációja a nyugtalanság.⁵¹ S valóban, a nemrég megjelent korai freiburgi előadások kiemelt helyén bukkan fel az augustinusi „inquietum cor nostrum”.⁵² Ami a fentebb hivatkozott és elemzett két levélben csupán a biográfiai adatok szákszavú utalásainak szintjén volt kimutatható – és pedig nem minden degger ugyanezen időben tartott egyetemi előadásainak legbenső gondolati anyagából lép elénk: vallás és filozófia, teológia és filozófia szoros összekapcsolódása. A fiatal Heidegger három fő gondja: kereszténység, történelem és fenomenológia, írja Kiesel, 1919-re egybeolvad,⁵³ a feno-

nológia paradigmájaként a vallási tapasztalat jelenik meg – a misztikus tapasztalat, az élet közvetlensége, eredete.

Előadásom ezen részét egy módszertani megjegyzéssel zárom. Ha fentebb azt mondtam, hogy „a Heidegger és a teológia közti viszony korántsem egyirányú, hanem sokkal inkább kölcsönhatás; nem redukálható Heideggernek a teológiára kifejtett hatására, hanem legalább oly mértékben beszélhetünk a teológiának a heideggeri gondolati útra kifejtett ösztönző hatásáról, döntő befolyásáról is, [s] akkor *első megközelítésben* ez lehetne az alapja Heidegger Rahnerra s általában a teológiára kifejtett későbbi hatásának”, akkor most egy lépéssel tovább menve azt állíthatjuk: Heidegger és a teológia viszonyának kérdése, mint a fentiekből látható, nem pusztán Heidegger XX. századi teológiára kisugárzott sokréti hatásának, avagy fordítva, a teológia Heideggerre gyakorolt hatásának a kérdése, hanem egyúttal a heideggeri gondolati úton belüli kérdés is, ama viszonynak, illetve feszültségnek a kérdése, amely Heidegger saját gondolati törekvése és a teológia között *Heidegger gondolkodásán belül* fennállt. S Heidegger teológiára gyakorolt későbbi hatásának talán ez a mélyebb alapja, gyökere.⁵⁴

II.

Ami Rahner Heidegger-recepcióját illeti, a Thomas Sheehan által kidolgozott, idevonatkozó és részletes értelmezés némely alapvető vonásának kiemelésére, rekonstruálására szorítkozom. – Sheehan valódi hermeneutikai óvatossággal fogalmaz, amikor azt írja, „egyszerűen annak megértése a cél, hogy milyen fajta ‘Heidegger’ az, amelyet Rahner a *Geist in Welt*-ben hasznosított”.⁵⁵ Amikor Rahner

azt írja, Heidegger fő célját a metafizika alkotja és semmi egyéb, akkor Rahner Heideggert a hagyományos filozófia mestereihez sorolja, azokhoz, akik pillantásukat a létezők létre szegezték, amennyiben e lét közös minden létezőben és mint Isten, minden létező végső princípiuma és oka. Rahner elismeri, hogy Heidegger a maga vizsgálódását új alapokra helyezte, tudniillik a transzcendenciaként s nem racionalis állatként felfogott ember fogalmára, ám úgy tűnik, szerinte Heidegger is a lét közös s végső jelentésére vonatkozó tanításra törekedett,⁵⁶ ami Heidegger törekvéseire viszont csak részben érvényes.

Sheehan igen árnyaltan értékeli Rahner Heidegger-értelmezését, hiszen, mint írja, noha ez az értelmezés nem látszik teljességgel igazságot szolgáltatni Heidegger legbensőbb intencióinak, mindenesetre az a törekvés hatja át, hogy kiragadja Heideggert a pusztán egzisztencialista értelmezések köréből, s ennyiben nem csupán üdvözlendő, de korát meg is előzi, hiszen Heidegger maga 1946-ig várt annak nyilvánításával, hogy saját gondolkodása nem egzisztencialista. Mindez nem változtat azon, írja Sheehan, hogy nem a „lét mint olyan” Heidegger fő gondja; saját önértelmezése szerint Heidegger fő kérdése nem a létezők létre, azaz létezőségére [*Seiendheit, beingness*], hanem a létezőség lehetőségfeltételére irányul; arra, ami lehetővé teszi, hogy van létezőség egyáltalán, s hogy az ember képes megérteni azt. Ez a kérdés egy lépés hátrálást jelent a létezők létezőségére (a létezők közös és végső vonásai tekintetében fennálló létezőségre) vonatkozó kérdéstől.⁵⁷ Heidegger nem zárja ki az utóbbi kérdést vizsgálódása horizontjáról, de megpróbálja bevonni abba a játéktérbe, mely a létezőséget egyáltalán megtörténtté teszi [*lets it happen*].⁵⁸

Rahner belátta is és nem is ezt a tényállást, fogalmaz összefoglalóan Sheehan. Belátta tudniillik egy a metafizikán belüli olyan transzcendentalis fordulat szükségességét, mely nem az appercepció szintetikus kanti egységéhez nyúl vissza, hanem az ember lényegének mint transzcendenciának, mint a létezők létezősége megértésének mélyebb rétegeit mozgósítja. A kérdésnek a vanság [*is-ness*] feltételére való átlátását azonban, úgy tűnik, nem értette meg.⁵⁹

Rahner szerint ugyanis Heidegger az *esse* univerzális és végső struktúráját illető transzcendentalis vizsgálódást végez, Heidegger viszont inkább úgy érti saját vizsgálódását, mint ami az *esse*-t a létezőség minden más formájával egyetemben valamely szélesebb horizonton belül próbálja „lokalizálni”. Rahner úgy véli, az emberi lét egzisztencialis struktúrái irányába történő transzcendentalis fordulat új életet adhat a metafizikának általában s különösképpen újra állíthatja Istent, azaz újra alapozhatja őket valamely korszerű „alapszaton”.⁶⁰ Heidegger ezzel szemben azt állítja, hogy az ember egzisztencialis mozgatóttségét a végsőkéig követni, egészen az önelrejtő titok önviasszahúzóda általi kisajátítotttságába: mindez nem vezet semmilyen ontológia vagy teológia megalapozásához, hanem legföljebb ahhoz a szakadékhoz, amely túl optimizmuson és pesszimizmuson, a jelentésteli jelenlét kimeríthetetlen forrását alkotja.⁶¹

III.

Előadásomat egy anekdota fölidézésével, majd némely hozzá kapcsolódó kiegészítő megjegyzéssel szeretném zárni; az anekdota számomra különösen alkalmasnak tűnik Heidegger szellemiségének, a teológiához fűződő korántsem egysze-

rú viszonyának a szemléltetésére. A már idézett Heidegger-tanítvány, a katolikus filozófus Max Müller beszélt el egy interjúban a következőket:

„Barangolásaink során [Heideggerrel] időnként templomokat és kápolnákat is fölkerestünk. Legmélyebb megdöbbenésemre Heidegger keresztvizet vett és térdet hajtott. Egyszer szemére vetetem ezt mint egyfajta következtelenséget: »De hiszen Ön eltávolodott az egyháztól. Ön nem hisz a transzsubstantiációban. Akkor meg minek a térdhajítás? Az Ön számára Krisztus nincs ott az oltáron.« Mire Heidegger: »Persze, hogy nincs. Transzsubstantiatio: ez nem más, mint a nagy-szkolasztika visszaélése az arisztotelészi fizikával. De azért mégsem vagyok valami mezőről szarlasztott panteista. Történetileg kell gondolkodni. S ahol oly sokat imádkoztak, ott az isteni egészen különösen közel van. Ahogy Ön az alakot értelmezi, úgy gondolom, az isteni egyszer Krisztus alakjában is szokatlanul közel volt. Ma már nincs így. Ám egy ilyen évszázados tisztelet övezte templom mégiscsak olyan hely, ahol az embernek tiszteletet kell éreznie.«⁶²

„Heidegger az isteni megnevezését egyre inkább a költészetnek engedte át, s a teológiát mint tudományt alapjaiban tette kérdéssé”, írja Otto Pöggeler. „Így a második Hölderlin-előadás egy passzusa ekként szól: »A szentséges 'teológiaiailag' egyáltalán nem hozható felszínre, mivel minden teológia a theost, Istent már előfeltételezi, éspedig olyan nyira, hogy mindenütt, ahol a teológia megszületik, az Isten

már megkezdte a maga elszökését.«⁶³ Vajon lehetséges-e még teológia, s főképp filozófiai teológia, ha a kiszámíthatatlan kegyelem eredménye a hit? – kérdi Pöggeler.⁶⁴ Luther keresztteológiájával, de Kierkegaardnak a pillantásra vonatkozó tanításával is Heidegger a teológia figyelmét arra hívta fel, hogy nem Istenről beszélni, hanem a hívását a pillanatban meghallani és értelmezni: ez a teológia voltaképpen feladata.⁶⁵

A kérdés persze – tehetjük a magunk részéről hozzá – ezek után is fennmarad: egy ilyen teológia-értelmezés mellett lehetséges-e még (és hogyan) teológia – ha egyszer a kor az elszökött istenek kora?⁶⁶

JEGYZETEK

1. Thomas Sheehan: *Karl Rahner: The Philosophical Foundations*. Preface by Karl Rahner, S.J. Athens, Ohio: Ohio University Press, 1987. 1. o.
2. *Martin Heidegger im Gespräch*. Hrsg. Richard Wisser. Freiburg/München: Alber, 1970. 48. sk. o. Ennek a vonatkozásnak, mint az alábbiakból kitéűnhet, megvoltak a maga jól meghatározott (szinte azt mondhatnánk: „teoretikus”) okai.
3. Sheehan, *Karl Rahner*, i. m. 5. skk. o. Ld. ezzel kapcsolatban alább a 60. jegyzetet.
4. Ez néhol a személyes kapcsolatokban is megmutakozott. Manfred Buhr, evangélikus teológus például így emlékezett vissza: „Heidegger filozófiája lényegesen hozzásegített ahhoz, hogy a teológiához visszataláljak” (*Erinnerung an Martin Heidegger*. Hrsg. G. Neske. Pfullingen: Neske, 1977. 55. o.).

5. „A teológia volt minden bizonnyal az a tudomány”, írja Otto Pöggeler, „amelyben a Heidegger-től nyert ösztönzések a legerősebben hatottak” (O. Pöggeler: *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*. Freiburg/München: Alber, 1983. 414. o.).

6. Alfred Jäger: *Gott. Nochmals Martin Heidegger*. Tübingen: Mohr, 1978. 84. o.

7. Richard Schaeffler: *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978. X. o.

8. John D. Caputo, *Heidegger and Aquinas. An Essay on Overcoming Metaphysics*. New York: Fordham University Press, 1982. 95. o. A Caputo által hivatkozott Rahner-tanulmány „Introduction au concept de philosophie existentielle chez Heidegger” címmel a *Recherches des sciences religieuses* XXX. évfolyamában (1940) jelent meg (152-171. o.); angol fordítását ld. „The Concept of Existential Philosophy in Heidegger” címmel: *Philosophy Today* XIII, 1969. 126-137. o.; a szöveg német eredetije Sheehan szerint elvesztett (T. Sheehan: *Karl Rahner*, id. kiadás, 6. o.). Heidegger Rahnerre gyakorolt hatásáról ld. újabban Caputo *Heidegger and Theology* című tanulmányának vonatkozó fejtegetéseit (*The Cambridge Companion to Heidegger*. Ed. Charles Guignon. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. 279. sk. o.).

9. A. Gehmann-Siefert: *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*. Freiburg/München: Alber, 1974. 247. o.

10. Richard Schaeffler: *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie*, i.m., IX. old.

11. H.-G. Gadamer: *Neuere Philosophie. I. Hegel, Husserl, Heidegger*. Gesammelte Werke, 3. köt., Tübingen: Mohr, 1987. 197., 199. o.

12. „[...] nicht aber das Christentum und die Metaphysik (diese allerdings in einem neuen Sinne).” Theodore Kiesel és szemmel észrevette, hogy a levél e ponton „kétértelmű” – amint zárójelben fogalmaz: „talán szándékoltnak” –, amennyiben a „diese” vonatkozhat csupán a „metafizikára”, de egyúttal mind a „metafizikára”,

mind a „keresztyéniségre” is, azaz hogy a „diese” grammatikailag és a kontextus figyelembevételével éppúgy lehet többes szám, mint nőnemű egyes szám is: Kiesel maga ezután úgy véli, a „kontextus a többes számot részesíti előnyben” (Theodore Kiesel: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1993. 16. sk. o.). A német kutatók eleddig tudomásom szerint nem figyeltek fel erre a problémára, talán mert nem kellett fordítási nehézségekkel megbirkózniuk. Az idegen nyelvű fordítások közül John D. Caputo, Franco Volpi és jómagam szövegeiben eleddig az egyes számú fordítás volt megálálható (ld. John D. Caputo: *Heidegger's God and the Lord of History*. The New Scholasticism LVII, 4, 1983. 439. o. [„the latter”]; Franco Volpi: *Heidegger e Aristotele*. Padova: Daphne, 1984. 70. o. [„quest' ultima”]; Fehér M. István: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*. 2., bővített kiadás. Budapest: Göncöl, 1992. 57. o. [„ez utóbbit”]).

13. Bernhard Casper: *Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909-1923*. In: *Kirche am Oberrhein. Festschrift für Wolfgang Müller*. Hrsg. R. Bäumer, K. Suso Frank, H. Ott. Freiburger Diözesan Archiv 100 (1980), 541. o.

14. „[...] aber dann ist zu sagen, daß ich kein Philosoph bin. Ich bilde mir nicht ein, auch nur etwas Vergleichbares zu machen [...] Ich arbeite konkret faktisch aus meinem »ich bin« – aus meiner geistigen überhaupt faktischen Herkunft [...] Zu dieser meiner Faktizität gehört – was ich kurz nenne –, daß ich »christlicher Theologe« bin.” (*Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith*. Sajtó alá rendezte H. Tietjen. *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Bd. 2: *Im Gespräch der Zeit*. Szerk. D. Papenflüss és O. Pöggeler. Frankfurt/Main: Klostermann 1990. 28. sk o.)

15. Ez persze éppen a formában retorikusan kiélezett fogalmazás. A filozófiához, illetve önmaga filozófusi voltaához való, persze nem ennyira elutasító, ám mindenesetre korántsem problémamentes viszony ugyanakkor nem csupán retorikus túlzás avagy valamely átmeneti jelenség Heidegger gondolkodói útján, mely később – mondjunk sajátos filozófiai gondolataira való rátalálását és filo-

zófiai művei megjelentetését követően – egyszerűen eltűnt volna. A megjegyzés, miszerint „nekem egyáltalán nincs filozófiám”, fölbukkan 1925-ben (M. Heidegger: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe, Band 20. Hrsg. P. Jaeger. Frankfurt/Main: Klostermann, 1979. 417. o.), az 1962-ben tartott „Idő és lét” című előadás Heidegger által autorizált jegyzőkönyvében pedig ama nézet, mely szerint „létezne valami olyasmi, mint Heidegger filozófiája” (*Zur Sache des Denkens*. 2. változatlan kiadás. Tübingen: Niemeyer, 1976. 51. o.), egyértelmű elutasításban részesül. A nemrég megjelentetett 1923/24-es első marburgi előadás azzal a meglepő állítással indít, mely szerint itt nemhogy nem lesz szó alapvetésről, programról, vagy rendszerről, de „még filozófiát sem szabad elvárni” – mivelhogy a filozófiának úgymond „vége van”. Részletes és mélyreható Descartes-, Husserl-, Arisztotelész- és Tanás-elemzések után a kollégium végül azzal a figyelmeztetéssel zárul, miszerint „félreértés” volna az elemzések tanulságait „valamely filozófia értelmében felfogni”. Aki ilyesmire vágyik, fűzi hozzá Heidegger, annak ezeket a vizsgálódásokat követően el kell kerülnie, mivelhogy azok kívül esnek annak körén, amit hagyományos értelemben filozófiának neveznek – e vizsgálódások valami filozófiaféle számára legföljebb a talajt kívánják előkészíteni, hangzik a bátortalan kiegészítés (*Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe, Band 17. Hrsg. F.-W. von Herrmann. Frankfurt/Main: Klostermann, 1994. 1., 276. sk. o.). Ezen utóbbi megjegyzéssel teljes egészében egybevágha a harmincas évek második feléből származó nagy Beiräge-kézirat önértelmezése is; eszerint „a filozófia most elsősorban nem egyéb, mint előkészület a filozófiára” (*Beiräge zur Philosophie* (Vom Ereignis), Gesamtausgabe, Band 65. Hrsg. F.-W. von Herrmann. Frankfurt/Main: Klostermann, 1989. 421. o.).

16. M. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske, 1959, 96. o.

17. M. Heidegger: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. 3. Auflage. Klostermann, Frankfurt/Main 1963. 44. o. (=Gesamtausgabe, 4. köt., 47. o.)

18. Theodore Kisiel: „War der frühe Heidegger tatsächlich ein »christlicher Theologe«? In: *Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*. Hrsg. A. Gethmann-Siefert. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1988, Bd. 2, 59-75. o. Ld. 60. o.

19. Kisiel, id. tanulmány, 72. o.

20. Max Müller: *Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik*. 4. bővített kiadás. Hrsg. A. Halder. Freiburg/München: Alber, 1986, 356. o.

21. M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1979. 10. (Ld. *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály és munkatársai. Budapest: Gondolat, 1989, 98. o.)

22. M. Heidegger: *Wegmarken*. Gesamtausgabe, Band 9. Hrsg. F.-W. von Herrmann. Frankfurt/Main: Klostermann, 1976. 55 skk., 59. o.

23. A. Gethmann-Siefert: *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*, i. m. 36. o.

24. M. Heidegger: *Hölderlins Hymne „Andenken”*. Gesamtausgabe, Band 52. Hrsg. W. Biemel. Frankfurt/Main: Klostermann, 1982. 133. o.

25. Vö. *Wegmarken*. Gesamtausgabe, 9. köt., 45. sk. o.; O. Pöggeler: *Neue Wege mit Heidegger*. Freiburg/München: Alber, 1992, 482. o., továbbá uo., 26., 32., 111. o.

26. Th. Kisiel: *War der frühe Heidegger tatsächlich ein »christlicher Theologe«?*, id. tanulmány, 75. o.

27. A kérdés – hagyományos terminusokban megfogalmazva – elmélet vagy gyakorlat, illetve elmélet vagy élet elsőbbségének kérdéseként is megfogalmazható. Ha a gyakorlat vagy az élet elsőbbségének álláspontjára helyezkedünk, akkor a keresztényi élet, életvitel elsőbbsége tesz szert a keresztény tanokkal, illetve a keresztény tanítással szemben, mely utóbbi csupán az előbbi funkciójaként tesz szert jelentőségre, koránsem öncélként. A kereszténység esetében a gyakorlat, illetve az élet s utóbbinak a teóriához való viszonya tekintetében az egyik legmarkánsabb álláspontot Kant képviseli. Álláspontját talán a következő kérdés szemlélteti legjob-

ban: „[...] ki is a hitetlen? Az-e, aki bízik, anélkül, hogy tudná, miképp megy végbe az, amit remél, vagy az, aki tudni akarja, mi módon történik az ember megváltása a rossztól, ellenkező esetben felhagy minden erre vonatkozó reménnyel?” (*A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*, szerk. Vidrányi Katalin, Budapest: Gondolat, 1974. 216., 323. sk. o.; vö. még 286., 290., 298. o.). Az idézett okfejtés közelebbi szemügyrevételkor nem csupán megengedő jellegű, nem pusztán megengedi, hogy bizonyos dolgok nemismerete, nem-tudása összeegyeztethető legyen (még) a kereszténységgel, a keresztényi életmóddal (tehát nem csupán megengedi, hogy ha valaki nem rendelkezik bizonyos tudással, attól még alkalmasint lehet jó keresztény), de sokkal erősebb: egyenesen azt állítja, hogy épp bizonyos dolgok tudásával rendelkezni, illetve reá akárcsak törekedni is: épp ez az, ami összeegyeztethetetlen azzal, hogy az ember hívó legyen, igazi keresztényi életet éljen.

28. Franz Overbeck: *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*. Reprographischer Nachdruck der 2., um eine Einleitung und ein Nachwort vermehrten Auflage, Leipzig 1903. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989. 25. o.

29. Uo., 27. o.

30. Uo., 33. sk. o.

31. Uo., 25. o.

32. Tekintve, hogy az értelmezésre irányuló tendencia Heidegger számára az emberi élet saját struktúrájának szerves része (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, 246.), továbbá hogy a hermeneutika a heideggeri értelemben nem más, mint a „fakticitás önértelmezése” (Gesamtausgabe, 63. köt., 14. sk. o.), hit és tudás, illetve tényleges emberi egzisztencia és értelmezés (illetve annak értelmezése) elvileg nem különíthető el egymástól. Inkább fordítva: a fakticitás legsajátabb érdekét abban kell látunk, hogy önmaga értelmezése felé mutat, afelé tendál. Vessük össze ezt Anselmus teológiai programjával, aki a *Proslogion* előszavában azt írja, hogy annak címe inkább „*fides quaerens intellectum*” kellene, hogy legyen. Karl Barth értelmezésében Anselmus igazi gondja az *intellectus fidei*-ként értett teológia volt, s annak hangsúlyozása,

hogy az *intelligere*, nemhogy távol esne a hittől, valójában magának a hitnek az igénye, magában a hitben rejlő spontán vágy (ld. K. Barth: *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1931, I. rész, 1. fej.). Ld. továbbá Heidegger következő megjegyzését: „Amennyiben a teológia a hitre van ráérve, így önmaga elégséges motívuma is csupán a hitben rejlik. Ha legbensőbb alajából kiindulva a hit ellenállna valamely fogalmi megragadásnak, akkor a teológia egy a tárgyának (a hitnek) teljességgel meg nem felelő megragadásmód volna” (*Wegmarken*, Gesamtausgabe, 9. köt., 54. o.).

33. „Heidegger marburgi éveit”, írja Theodore Kisiel, „Overbeck kérdésfeltevése uralta: az a kérdésfeltevés, mely a »keresztény teológiának« a keresztényiségét [...] tette kérdésessé.” (*War der frühe Heidegger tatsächlich ein »christlicher Theologe«?*, id. tanulmány, 75. o.) „Gondolati útját Heidegger”, írja klasszikus monográfiájában Otto Pöggeler, „egy olyan teológia közelségében kezdte, mely egyre inkább arra a meggyőződésre tett szert, hogy az őskeresztény hit mind filozófia, mind teológia általi összezavarásának évszázadai, sőt évezredei után most végre elérkezett az idő, hogy a keresztény hitet a maga eredetiségében, egészen új módon tapasztaljuk” (*Der Denkweg Martin Heideggers*. 2. kiadás. Neske: Pfullingen, 1983. 35. sk. o.). Az Overbeck-hatást Pöggeler közelebbről Heidegger ama tételében fedezi fel, miszerint „a teológia nem tudomány”. „Heidegger”, írja, „kitartott amellett, amit Franz Overbeckől tanult: a vallás mítosz, s az őskeresztény hit akkor hanyatlott le, amikor a görög filozófia hálójába került”. „Heidegger számára csakúgy mint Overbeck számára”, írja másutt, „az élő vallás sohasem válhat teológiává, a tudománnyal és a filozófiával sohasem békíthető ki” (O. Pöggeler: *Neue Wege mit Heidegger*, id. kiadás, 111. o.; ugyanő, *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie*. Freiburg/München: Alber, 1994. 485. o.). „A Pálnál eleven s Heidegger által újra előtérbe állított időfelfogás nem görög”, írja Gadamer. „A Platon és Arisztotelész által a mozgás mértéként és számaként meghatározott görög időfogalom uralta

azonban Augustinustól Kantig és Einsteinig a későbbi korok fogalmi lehetőségét. Így Heidegger legsajátabb és legmélyebb problémájában, a végső idők keresztényi elvárásának problémájában a kérdés eleven kellett, hogy maradjon: a görög gondolkodásnak a keresztény hitélményre való befolyása a keresztény üzenetet vajon nem tette-e felismerhetetlenné, s legalábbis a keresztény teológiát nem idegenítette-e el legsajátabb feladatától. [...] Heidegger átvette a keresztény teológia végtelen hellenizálódásának harnacki téziséit” (Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 3, 313. o.; vö. no., 314. sk. o.). – Ld. még Dilthey: *Das Wesen der Philosophie*, Gesammelte Schriften, Bd. 5, 388. sk. o.: „A kereszténység történetének nem teszünk igazságot, ha a görög-római filozófia teoreimái átvételét csupán külsődleges adottságnak tekintjük, amit a környezet kényszerített rá.”

Ezek a gondolatok persze a vallással szoros kapcsolatot tartó német filozófiában jelentős előzményekre tekinthetnek vissza. Schelling késői filozófiájának egy nemrég fellelt és kiadott dokumentumában – 1831/32-es müncheni előadásához kapcsolódó fogalmazványában – hangsúlyosan esik szó arról, hogy „a kereszténység lényege a történet”, s hogy nem helyénvaló „minduntalan Krisztus tanításáról” beszélni, hanem inkább fordítva: „ez a tanítás maga Krisztus. A kereszténység voltaképpen nem tanítás, hanem valamely dolog, valamely tárgy [eine Sache, ein Objekt]. Ha azt mondják, a kereszténység megértését az homályosította el, hogy a tan megismerése háttérbe szorult a tárgyi oldallal [Objektivität] szemben, akkor azt is látni lehet, hogy a kiemelkedő tan fölötti vitában később a dologra magára [die Sache selbst] bontult homály” (F. W. J. Schelling: *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, Hrsg. W. E. Ehrhardt, Hamburg: Meiner, 1992. Teilband I, 17. o.). Hogy a tárgy, a dolog az elsődleges, nem pedig a tan: ez a tézis az egyik legelső fölbukkanása (még Hegel életében!) annak a Schelling késői filozófiáját majd teljességgel átható vezérmotívumnak, mely a valóság primátusát, a gyakorlat elmélettel szembeni elsődlegességét hangsúlyozza, s melyhez azután a maguk módján (nem ritkán elsőprő Schelling-kritikák kíséretében) kap-

csolódnak egyfelől Kierkegaard, másfelől az ifilhegelianusok, Feuerbach és Marx.

34. Ld. most Theodore Kiesel: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1993.

35. Ld. Husserl Natorp-nak írott 1917. októberi levelét, melyben felekezetiileg elkötelezettnak írta le Heideggert (Thomas Sheehan, *Heidegger's Early Years: Fragments for a Philosophical Biography*. In: Heidegger. *The Man and the Thinker*. Szerk. Th. Sheehan. Chicago: Precedent, 1981. 3-19. o.; ld. 7. o.). A katolikus filozófiai katedra sorsáról ld. Hugo Ott: *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt/New York: Campus Verlag, 1988. 90. skk. o.

36. Ld. Kiesel: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, id. kiad., 74., 82. o.

37. Ld. *uo.*, 74. o.

38. Ld. ezzel kapcsolatban tanulmányomat: Lask, Lukács, Heidegger: *The Problem of Irrationality and the Theory of Categories*. In: *Martin Heidegger. Critical Assessments*. Ed. C. Macann. London: Routledge & Kegan Paul, 1992. II. köt. 373-405. o., különösen 388. sk. o.

39. Ld. most M. Heidegger: *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*. Gesamtausgabe, Bd. 58. Hrsg. H.-H. Gander. Frankfurt/Main: Klostermann, 1993. 58. skk. o., különösen 61. sk., (a 14.b. §. a következő mondattal indít: „A legmélyértelműbb történeti paradigmát arra a figyelemre méltó folyamatra, melynek során a tényleges élet, illetve az életvilág súlypontja az önvilágba [Selbstwelt] s a benső tapasztalat világába helyeződik át, a kereszténység szolgáltatja”), 85. sk. o.

40. Kiesel: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, id. kiadás, 78. o. Ld. ehhez most Heidegger: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*. Gesamtausgabe, Band 59. Hrsg. C. Strube. Frankfurt/Main: Klostermann, 1993. 91. o.: „Szükséges az elvi számvetés a görög filozófiával s a keresztényi létezés általa történt eltorzí-

tásával” („Es besteht die Notwendigkeit einer prinzipiellen Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie und der *Verunstaltung der christlichen Existenz durch sie*” – kiemelés tölem). Nem érdektelen ennek az 1920-ban megfogalmazott passzusnak az – immár csak vezérszavakban, s nem kiformált mondatokban történő – folytatása-lezárása, mely szinte egyedülálló a heideggeri korpuszban: „*A keresztény filozófia igazi eszméje; »keresztény« itt nem valamely rossz s epigonszerű görög filozófia áruvédjegye*[-ként értendő – F.M.I.]. Ut valamely eredeti keresztény – görög-ség-mentes – *teológia felé*” („*Die wahrhafte Idee der christlichen Philosophie*; christlich keine Etikette für eine schlechte und epigonhafte griechische. Der Weg zu einer ursprünglichen christlichen – griechentumfreien – Theologie” [az első kiemelés az eredetiben, a második tölem; a pontosvessző utáni „christlich”-nek, úgy tűnik, idézőjelben kellene állania]). Ld. ugyanitt Heidegger egy korábbi megjegyzését, mely szerint „a fenomenológiai problematika radikális explicációjának” mind a görög, mind az újkori filozófia „destruktív” szempontból való tárgyalásával kell együtt járnia, és pedig oly módon, hogy „ezáltal a keresztény filozófia és teológia pozitíve döntő destruktívjának előkészítése mindenekelőtt világossá váljék” (uo., 12. o.). Az utóbbi megjegyzéshez érdekesen kapcsolódik az 1923/24-es előadás egy passzusa: „A destruktív feladatának körébe tartozik az, amit röviden teológiai és filozófiai munkának nevezünk. A teológiai azért, mert a keresztény teológia mindig csak máról holnapra élt, s a tudományos, fogalmi eszközök elsajátításában a mindenkori filozófiához való kapcsolódást kereszte, amennyiben a teológiában is az ittlét bizonyos problémái jutnak szóhoz. Hogy vajon lehetséges-e olyan teológia, mely a maga saját fogalmiságát nem valamely filozófiából meríti, itt nem tárgyalható. Mindenesetre a teológia eddig csak a filozófiából élt.” (*Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe, Band 17, 118. o.; mint az idézetből kiűnik, Heideggernek 1920-ban megfogalmazott, valamely görög-ség-, illetve filozófiamentes teológiába vetett hite-reménysége az 1923/24-es kollégiumra már alapjaiban megrendült; e remény azután a harmincas évek közepére

teljesen szertefoszlik, amint azt a Schelling-előadás következő helye meglehetősen egyértelműsít: „A hit valamennyi teológiája csak filozófia alapján lehetséges, még akkor is, ha a filozófiát az ördög műveként utasítja vissza” [Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809). Hrsg. H. Feick. Tübingen: Niemeyer, 1971. 61. o.; magyarul ld. *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről* (1809). Ford. Boros Gábor. Budapest: Twins, 1993. 112. o.). A filozófiának az eredeti keresztény élettapasztalat degenerálódásához való hozzájárulásával kapcsolatban ld. például az 1922-es Arisztotelész-Bevezetés következő helyét: „A döntő előzetes lébirtoklás [Seins-Vorhabe], azaz a mozgatottságban létező s ez utóbbinak a meghatározott ontológiai explicációja alkotja [a görögök számára] azoknak az ontológiai alapstruktúráknak a motivációs forrását, melyek később a specifikusan keresztény értelemben vett isteni létet (actus purus), Isten benső életének tagolódását (a hármasságot) s ezzel egyúttal Isten emberhez való létviszonyát s ezáltal maga az ember létének sajátos értelmét döntően meghatározzák. A keresztény teológia s a befolyása alatt álló filozófiai »spekuláció«, továbbá a részben az ezekből az összefüggésekből minduntalan kinövő antropológia a maguk sajátos léttartományától idegen, kölcsönvevett kategoriák nyelvén beszélnek.” (Heidegger: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* [Anzeige der hermeneutischen Situation], hrsg. H.-U. Lessing, Dilthey-Jahrbuch VI, 1989. 263. o.; kiemelés az eredetiben.) Ld. továbbá a korai korszakból származó következő megjegyzést: „az öskeresztény vívmányokat az antik tudománynak a kereszténységbe való benyomulása eltorzította és betemette” (Heidegger: *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20). Gesamtausgabe, Bd. 58, 205. o.). Ugyanakkor, érdekes módon, Heideggernél számos, ellentétes irányba mutató utalást is találunk, tudniillik éppenséggel a teológiának, illetve a kereszténységnek a filozófia degenerálódásához való hozzájárulása értelmében. Ld. pl. Heidegger: *Platon: Sophistes*. Gesamtausgabe, Bd. 19. Hrsg. I. Schüßler. Frankfurt/Main: Klostermann, 1992. 254. skk. o., ahol többek között ezt írja: „A filozófia bukásának [...]

jelenségért alapiában véve a kereszténység a felelős" (ld. még *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Gesamtausgabe, Bd. 29/30. Hrsg. F.-W. von Herrmann. Frankfurt/Main: Klostermann, 1983. 65. skk o.). Az ok az lehet, hogy a húszas évek közepére (a két idézett megjegyzés 1924/25-ből, illetve 1929/30-ból származik) saját vallási gondjait Heidegger – a tényleges élettapasztalatot illető eredeti érdeklődésével egyetemben – már véglegesen áthelyezte a (görög) filozófiába, illetve a görög-ségbe, s ezáltal a kereszténységet már csak valamely felületes, életidegen, megmerevedett teológiának tekintette, mely valamely megkövült és eltorzított görög filozófiát tartalmaz és örökölt át (Heidegger, írja Caputo, „a korai görögök olyan olvasatát dolgozták ki, melyről lehetetlen elhinni, hogy ne a kereszténység kategóriáinak a korai görög szövegekre való átviteléből származott volna” [*Heidegger and Theology*, id. tanulmány, 280. o.]). Ez a perspektíva uralja majd a *Lét és időt*, valamint a későbbi műveket. A gondolati eltolódást talán a következőképpen összegezhethetjük: amíg Heidegger korábban még különbséget tett a kereszténységen belül *vallás* (életközelség, közvetlen megélés, élettapasztalat, s mindez pozitív értelemben) és *teológia* között (utóbbi: fogalmi ábrázolás, öngazolás, önértelmezés, éspedig negatív értelemben, amennyiben az előbbinek nem szolgáltat igazságot, illetve nem annak az igazságot juttatja érvényre, hanem valamely teoretikus, distanciált álláspont, attitűd „igazságát”, s az előbbit ily módon inkább eltorzíttja, gúzsba köti s elnyomja), addig később e különbségtétel első pólusa (a vallás mint megélés) s a vele együtt járó igények (életközelség, tapasztalat, stb.) teljes egészében a filozófiába helyeződnek át s teljességgel kitöltik annak jelentését, miáltal a kereszténységből már csak a negatív értelemben fölfogott teológia marad. – Hogy a nyugati kereszténység teológiája a maga nemében egyedülálló, s nem lett volna lehetséges a „hellén szellem” hozzájárulása nélkül, arra a korban (1919/20-ban) Max Weber is nyomtatékosan fölhívta a figyelmet; ld. „A tudomány mint hivatás”, in: M. Weber: *Állam, politika, tudomány*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 197. 153. o.

41. Kiesel: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, id. kiadás, 85. o.
42. Uo., 86. o.
43. Uo., 92. o.
44. Uo., 87. o.
45. Uo., 89. o.
46. Uo., 97. o.
47. Uo., 105. o.
48. Uo., 107. o.
49. Uo., 114. o.
50. Uo., 19. o.
51. Uo., 113. o.
52. *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), id. kiadás, 62. o.
53. Th. Kiesel: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, 80. o.
54. Hermeneutikai fordulatának, első világháború utáni filozófia-felfogása filozófia és teológia feszültségterében végbememő radikális változásának egy kiemelkedő pontján Heidegger a filozófia alapvető diszpozícióit egy negatív jellegű teológiai vonatkoztatás, a teológiától, illetve a vallástól (pontosabban, egyfajta vallási beállítottságtól, durván szólva, a bebeszélő-mimeló-ajtatoskodó, a puszta a tradícióra hagyatkozó vallásosságtól) való elrugaszkodás, elhatárolódás keretében artikulálja: eszerint az élet önmagához való radikális visszatérítése [Zurückkreifen], önmagára eszmélése-eszméltetése, amit a filozófia végez – s ami valójában teljesen kimeríti a filozófia fogalmát: nem több és nem kevesebb, mint maga a filozófia, annak legbensőbb tette –, vallási terminusokban mindazonáltal mégiscsak annyi, mint: „kezet emelni Istenre” (ld. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* [Anzeige der hermeneutischen Situation], id. kiad., 246. o.). Ha azt vizsgáljuk, hogy Heidegger milyen fogalmi keretben adott magának számot önmaga filozófussá válásáról, hogy önálló filozófussá (éppenséggel önmagamává, Heideggerre) válását milyen preontológus filozófia-felfogás kísérte, akkor ennek a

helynek az interpretáció szempontjából döntő súllyal kell latba esnie. A „kézmeles Istenre” egyik alapvető jelentésében pontosan ez: hogy a gondolkodó Istenhez való eljutásában is a saját talpára kíván állni. Nem véletlenül kedvelte Heidegger Schellingnek ezt a mondását: „Még magát Istent is el kell hagynia annak, aki az igazán szabad filozófia kezdőpontjába akar helyezkedni. Itt valóban érvényes ez: Aki meg akarja tartani, el fogja veszíteni, míg aki föladja, meg fogja lelni. Csak az jutott egészen el önmaga alapjára, s ismerte meg az élet teljes mélységét, aki egyszer mindent elhagyott, s önmaga mindentől elhagyatott; ki előtt minden elsüllyedt, s aki a végtelennel egymagában nézett szembe – nagy lépés ez, melyet Platón a halállal vetett össze” (Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), 7. o.; id. magyar kiadás, 23. o.). Az Arisztotelész-Bevezetés vonatkozó helyét részletesebben próbáltam értelmezni Heidegger's *Postwar Turn: The Emergence of the Hermeneutic Viewpoint of His Philosophy and the Idea of 'Destruction' on the Way to Being and Time* és Heidegger's *Understanding the Atheism of Philosophy: Philosophy, Theology, and Religion in his Early Lecture Courses up to Being and Time* c. tanulmányaimban (Proceedings of the Society for Phenomenology and Existential Philosophy, megjelenés alatt, illetve American Catholic Philosophical Quarterly, LXIX, 1995, 189-228. o.). Hogy a filozófia Heidegger számára egyfajta vallási beállítottságtól való elhatárolásban, elszakadásban talál önmagára, kitűnik Heideggernek hozzátvetőleg egy évvel az Arisztotelész-Bevezetés papírra vetése után tartott, első marburgi előadásából is, mely nyomtatásban nemrég látott napvilágot; ld. Heidegger: *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Gesamtausgabe, Band 17. Hrsg. F.-W. von Herrmann. Frankfurt/Main: Klostermann, 1994. 2. sk. o.: „A kérdésztől való gyávaság gyakorta vallásosság mögé rejtőzik. Az önmaga elé állított végső kérdés ezen vallásosság számára vakmerőséggént jelenik meg” („[Die] Feigheit vor dem Fragen verbrämt sich oft mit Religiosität. Letztliches, vor sich selbst gestelltes Fragen erscheint dieser Religiosität als Vermessenheit”).

A hit a heideggeri inautentikus-elvetett értelemben azt jelenti: vakon el kell fogadni, hogy adott kérdésekben nem lehet tovább kutatni, hogy az emberi elme eddig képes eljutni, tovább nem. Heideggerben azonban fokozatosan erősödik a meggyőződés: a tovább-nem-jutást, a falnak ütközést is – ha van ilyen – kell, hogy tapasztalhassem (alapvető fenomenológiai kritérium); így el kell utasítani a dogmatikus irracionlizmust, mely a tovább-nem-jutást csupán állítja, de nem tapasztalja meg. A dogmatikus racionalizmus dogmatikusan állítja, hogy minden megismerhető, a dogmatikus irracionlizmus pedig éppoly dogmatikusan határokat állít, letiltja a kérdést bizonyos határoknál. Mind a kettő biztos a maga dolgában – még azt megelőzően, hogy ott járt volna nála, tudniillik a dolognál magánál [die Sache selbst]. Ld. ezzel kapcsolatban Heidegger következő későbbi jellegzetes megjegyzéseit: „A felfoghatatlan nem zavaros félhomályként vagy szétfolyó zűrzavarként értendő, hanem világos határként és elrejtőzésként. A meggyarázhatatlant csak az birtokolja igazán, aki egészen tisztán lát – nem pedig a zavaros fejűek és azok, akik az »irracionálisból« elvet fabrikálnak [...]” (*Schellings Abhandlung*, id. kiadás, 65. o.; magyar ford. 117. sk. o.). „Az irracionálisra való [...] hivatkozás mindaddig gyáva megfutamodás marad, amíg a visszahőkölést nem az kényszeríti ki [...], hogy a fogalom útján már nem jutunk tovább; csupán a fogalom és a kérdészés végső megfeszítése révén lép a nem-tudás beismerése a maga jogaiba. Máskülönben az ellentétes hivatkozás, mely szerint minden egy és ugyanazon szabály alapján gond nélkül megmagyarázható, éppannyira jogosult, mint az irracionálisba való visszahátrálás” (uo. 70. o., illetve 126. sk. o.). „[...] valami nagyon is lehet felfoghatatlan, s mégsem kell, hogy a fogalmi megragadást kizárja. Épp fordítva: ha a felfoghatatlanságnak a helyes módon kell megnyilvánulnia, akkor az csak a neki megfelelő, azaz az együttal a maga határaiba ütköző fogalmi értelmezés révén történhet. Máskülönben a felfoghatatlanság úgyszólván néma marad” (Phänomenologie und Theologie. Ld. Heidegger: *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Bd. 9. Hrsg. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/Main: Klostermann, 1976. 62. o.).

55. Th. Sheehan: *Karl Rahner*, id. kiadás, 111. o.
 56. Uo., 111. sk. o.
 57. Uo., 112. o.
 58. Uo., 113. o.
 59. Uo., 114. o.

60. Uo., 115. o. Előfeltevés Rahnernél, írja Annemarie Gethmann-Siefert, hogy az emberi lét és megismerés lehetőség-feltételeire vonatkozó kérdés a lényitosságra való utalással együtt egyúttal azt az Istenre való mindenekelőtt üres utaltságot igazolja, melyet azután a kinyilatkoztatás tölt be (i.m., 247. o.). Ld. ezzel kapcsolatban például Karl Rahner: *Az Ige hallgatója*. Ford. Gáspár Csaba László. Budapest: Gondolat, 1991. 33. o., ahol arról esik szó, hogy a filozófia „önmagán túla mutat, s az embert egy lehetséges módon bekövetkező kinyilatkoztatásra való odafigyelés állapotára” utalva „praeparatio evangelii»-vé válik”. Heidegger hatása e műben egyébként különösen erősen érződik, és pedig, mint fentebb utaltunk rá (ld. a 3. jegyzethez tartozó szövegrészt), nem annyira bizonyos doktrínákat, mint inkább gondolkodási, kifejtési stílust, fogalomhasználatot és kifejezési módot illetően; így például rögtön a bevezető tudományelméleti fejtegetésekben és elhatárolásokban (uo. 14. skk. o.). A 41. skk. lapok egyes helyei azután (pl. 41. o.: „magát a dolgot engedje beszélni”; 42. o.: „minden egyes metafizikai kérdésnek valamiként át kell fognia a metafizika egészét”; 44. o.: „Metafizikát kell művelnünk, mert már mindig is azt tesszük” stb.) kifejezetten Heidegger: *Mi a metafizika?* című előadásának fogalmait, kijelentéseit, gondolatait idézik fel. Ld. például a *Wegmarken* c. kötetben (Frankfurt/Main: Klostermann, 1976.), 2. o.: „a tudománynak az a kitüntetett jellemzője, hogy egy meghatározott, rá jellemző módon kifejezetten és egyedül a dolognak adja az első és az utolsó szót”; 15. o.: „minden metafizikai kérdés átfogja a metafizika egészét”; 18. o.: „Amennyiben az ember egzisztál, bizonyos értelemben filozofálás is végbemegy. A filozófia – amit így nevezünk – csak a metafizika beindítása”. Nem érdektelen jelezniünk továbbá, hogy filozófia és teológia viszonyának meghatározását illetően Rahner e művében megtaláljuk a viszony hagyó-

mányos teológiai megközelítésétől való határozott elhatárolódást is: a vallásfilozófia, illetve a filozófia olyan eszközökkel vizsgálódik, írja, melyeket „együttesen az ész természetes fényének szokás nevezni” – majd ezt az önmagában még nem egyértelmű kifejezést (melyet mi kurziváltunk) egy jegyzetben még explicitebbé teszi, kijelentve: „A filozófiának ezt a jellemzését senki ne tekintse adekvátnak” (uo. 182. o.). Számunkra ez a pont azért különösen lényeges, mivel a fiatal Heidegger teológia és filozófia között vezető (fentebb némely vonatkozásban rekapitulált) gondolati útjának megértéséhez ugyancsak szükséges a kettő viszonyát illető bármely hagyományos felfogás felfüggesztése, zárójelbe tevése.

61. Sheehan: *Karl Rahner*, id. kiadás, 115. o. Ld. még H.-G. Gadamer: *Die religiöse Dimension*, Gesammelte Werke, Bd. 3, 319. o.

62. Max Müller: *Martin Heidegger – Ein Philosoph und die Politik Ein Gespräch*. In: *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*. Hrsg. E. Kettering, G. Neske. Pfullingen: Neske, 1988. 190-220. o. Idézet: 213. o.

63. O. Pöggeler: *Neue Wege mit Heidegger*, id. kiadás, 481. o.; vö. Gesamtausgabe, 52. köt. 133. o.

64. O. Pöggeler: *Neue Wege mit Heidegger*, id. kiadás, 467. o.

65. Uo., 468. o.

66. Heidegger: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, id. kiadás, 44. o. (=Gesamtausgabe 4. köt., 47. o.) – Ezen záró kérdésünkhöz némi magyarázó megjegyzés kívánczik.

1) Ha korunk az elszókött istenek kora, átmeneti, köztes kor, mely kettős hiánynak és tagadásnak, az elszókött istenek már nemjének és az eljövendő Isten még-nemjének a jegyében áll (uo.), akkor a teológia – a Theou-logos, azaz Istenről való (tudományos) beszéd hagyományos értelmében – ebben a fogalmi keretben ama egyszerű oknál fogva válik radikálisan lehetetlenné, hogy egyszerűen megfosztódik tárgyától: a megfelelő időben és helyen bekövetkező (el-)hallgatás sokkal inkább képes az isteni (eredeti heideggeri terminussal: a lét igazsága) megőrzésére és átörökítésére (épp amennyiben a megfelelő elhallgatás révén utal hiányára), mint

a felidéző és átütő erő híján levő beszéd; és „Sigaretik”-ként egyenesen a gondolkodás egyfajta „logikájává” válik (vö. Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*, id. kiadás, 276. sk. o.; ld. most Heidegger: *Beiträge zur Philosophie*, 12., 78. skk., 89., 510. o.).

2) Ugyanakkor fontos látni, hogy Heidegger nem csupán a teológia fogalmi alapjait tette kétségessé, de legalább oly mértékben a filozófiáit is. Mint ismeretes, késői korszakának gondolkodását nem nevezi filozófiának sem, hanem egyszerűen csak „Denken”-nek, amelyet a lehető leghatározottabban elhatárol a filozófiától, a filozófia (metafizika) hagyományos fogalmiságától. Így a mellé a fenti kérdésünk mellé, vajon „egy ilyen teológia értelmezés mellett lehetséges-e még (és hogyan) teológia” éppoly jogosultsággal (ha nem éppen több jogosultsággal) állítható ama másik kérdés is, vajon Heidegger után – filozófiafelfogása és különösen késői metafizika-kritikája fényében – lehetséges-e még (és hogyan) filozófia. Anélkül, hogy itt megfelelő tér nyílna ennek a kérdésnek a taglalására, egyszerűen csak emlékeztetek arra, hogy a Heidegger utáni filozófia (már ahol egyáltalán reagáltak rá, s nem ignorálták egyszerűen, ami persze mindenkor lehetséges), nevezetesen az a filozófia, mely Heideggerhez vélt valamilyen szempontból kapcsolódni, valahol restaurációt hajtott végre, azaz földadott valamit Heidegger gondolkodói radikalitásából, éspedig általában nem csekélyebb dolgot, mint magát a létkérdést: Gadamer például a hermeneutikát, Derrida a dekonstrukciót vitte a maga módján tovább, a létkérdéssel egyikük sem tudott mit kezdeni. Ez persze korántsem véletlen: ahhoz, hogy a filozófiát életben tartsák, valami ki kellett metszeni Heideggerből, mert különben a radikális heideggeri tanulságok szem előtt tartásával a filozófia is arra a halgatásra lett volna kárhoztatva, mint a teológia. Így amit – Sheehan fentebb rekapitulált értelmezése szerint – Rahner tett Heideggerre: a teológia terén (felhasználta egyes gondolatait saját előzetes céljaira, miközben mások fölött pedig elsiklott), ugyanazt tette vele, mondjuk Gadamer és Derrida (avagy Levinas) a filozófia terén: mindegyikük valamit ignorált Heideggerben abból a célból, hogy a teológiát, illetve a filozófiát életben tartsa.

3) A teológiai vonatkozást illetően végül nem árt megjegyeznünk, hogy az istenek úrjére súlyos-ünnepélyes elhallgatásával, csöndjével történő heideggeri utalás sok szempontból sokkal hatásosabbnak és kegyeletlibbnek (ily módon pedig vallásosabbnak) tűnhet, mint az Istenről való hagyományos avagy transzcendentális beszéd. „Az isten-telen [gott-lose] gondolkodás”, hangzik Heidegger egy idevágó jellegzetes gondolata, mely „a filozófia Istenét, a Causa sui-ként fölfogott Istent fel kell, hogy adja, talán közelebb áll az isteni Istenhez”, amennyiben szabadabbá teszi magát számára (*Identität und Differenz*. Pfullingen: Neske, 1957. 71. o.). S persze éppen ez az, amit már a fiatal Heidegger (Overbeck nyomán) a teológiának a szemére vetett: azt, hogy hiányzik belőle a vallásosság. Heideggernek kora teológiájával szembeni fenntartásait jól jellemzi utolsó marburgi előadásának egy megjegyzése, mely szerint manapság, az erőszakosan inautentikus vallásosság korában az ember szívesebben eltűri az ateizmus vádját, ami ontikus értelemben (tudniillik amennyiben Istent a legfőbb, legmagasabb *lételőként* fogjuk fel) tökéletesen jogosult is. „Vajon nem éppen az Istenben való állítólagos ontikus hit az istentelenség alapja? S az igazi metafizikus vajon nem vallásosabb-e, mint a szokásos hívők, valamely «egyházhoz» tartozók, avagy bármely felekezet «teológusai»? – teszi fel a jellemző kérdést (ld. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Gesamtausgabe, Band 26. Hrsg. K. Held. Frankfurt/Main: Klostermann, 1978. 211. o.; ugyancsak jellegzetes, hogy Heidegger számára „Nietzsche volt Hölderlin mellett az egyetlen hívő ember, aki a XIX. században élt” [vö. Pöggeler: *Neue Wege mit Heidegger*, 471. o.]). Így a heideggeri „Denken”, miközben a hagyományos teológia fogalmi alapjait tökéletesen aláássa, a maga csöndes kérdező-elhallgató jellegével a maga módján teológiai vonásokkal telítődik, a maga módján átveszi annak a szerepét, illetve helyére lép: „Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens” (*Die Frage nach der Technik*. In: *Vorträge und Aufsätze*. 4. Auflage. Neske, Pfullingen 1978. 40. o.; nem érintetlen, hogy Heidegger ugyanitt a művészet lényegének, a művészet által

feltáruló tapasztalatnak a megőrzésére képtelennek nyilvánítja azt a diszciplínát, melynek hagyományosan ez a feladata: a „hangos esztétikát”). Teológiára gyakorolt ösztönző hatásának lényegét, a teológia számára való relevanciáját végül talán abban összegezzük, hogy a heideggeri gondolkodás egyfajta mementót jelent a teológia számára, amennyiben emlékezteti saját eredetére, arra, amiből kinő: a vallási tapasztalatra, a hitre és a hitelményre. (Heidegger, írja John D. Caputo, „újra ráírhatja a teológia figyelmét a konkrét egzisztáló hívőre, s elfordítja a régi teológia dogmatikus metafizikájától” [John D. Caputo; *Heidegger's God and the Lord of History*, id. tanulmány 443. o.]). Így módon a heideggeri gondolkodás ellensúlyt képez a teológia vallási tapasztalattól elrugaszkodó önfeloldott spekulációival szemben; segíthet a teológiát megóvni attól, hogy a vallási tapasztalattal, a hitelménnyel szemben „önállóvá” váljék, tőle függetlenedjék, más szóval feketéjévé váljon a teológia külsővé válásával, kiüresedésével, elidegenedésével szemben – oly veszély, amely a filozófiával egyetemben (mely a valóságtól való elkalandozásra, a „szellemlátók álmainra” ugyancsak könnyen hajlamos elcsábulni) a teológiát is minduntalan fenyegeti. (A „szellemlátók álmai” illető utalással kapcsolatban ld. Kant: *Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Metaphysik*. Werkausgabe. Hrsg. W. Weischedel. Band II. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1981. 952. skk. o.)

Joseph Kockelmans ez utóbbi pontot illetően a dolog lényegére tapint rá, amikor Heidegger „Fenomenológia és teológia” című előadását kommentálva azt írja: Heidegger ehelyütt tett „megjegyzései egy olyan radikális kritika irányába mutatnak, mely szinte a teológia minden formáját érinti, amelyet a Szt. Ágoston által bevezetett paradigma alapján dolgoztak ki. A teológia ezen formáinak heideggeri kritikája ugyanakkor párhuzamosan halad Heideggernek a nyugati filozófiában Platóntól Nietzscheig kidolgozott mindenfajta filozófiai nézetet illető nem kevésbé radikális kritikájával. [...] Mivel Heidegger a filozófia iránt érdeklődőket arra szólítja föl, forduljanak a »Sache des Denkens«-hez, azaz a

gondolkodás valódi tárgyához, a léthez, akképp a teológusokat arra hívja föl, hogy végre forduljanak a »Sache der Theologie«-hoz, vagyis a hithez [...]» (J. Kockelmans: *Heidegger on Theology*, in: *Thinking About Being: Aspects of Heidegger's Thought*, eds. R. W. Shahan and J.N. Mohanty, Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1984. 85–108. o., idézet: 106. o.). Gadamer hasonló kijelentést tesz Heidegger egész gondolati útjával kapcsolatban, amikor azt írja, Heidegger „radikális kritikája” két irányban bontakozott ki: „a teológia keresztényiségét éppúgy kérdésessé tette, mint a filozófia tudományosságát” (H.-G. Gadamer: *Gesammelte Werke*. Bd. 2, Tübingen: Mohr, 1986, 484. o.) Heidegger és a teológia viszonyáról ld. még megjegyzéseimet: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*, 292. skk. o.; M. Heidegger: *Az idő fogalma*, Budapest: Kossuth, 1992. 109. o.

ZUSAMMENFASSUNG

István M. Fehér (Professor für Philosophiegeschichte an der Loránd-Eötvös-Universität zu Budapest): Zu den geistigen Wurzeln Karl Rahners: Heidegger und die Theologie des 20. Jahrhunderts

Daß einer der wichtigsten Inspiratoren seines Werkes M. Heidegger gewesen sei, hätte selbst Rahner gestanden. Die evangelischen Theologen haben Heidegger meistens als den Analytiker der Existenz gesehen, während die katholischen vor allem auf die Verbindung der ontologischen Fragestellung mit der transzendental-philosophischen Methode aufmerksam geworden seien. Rahner versuche, die Heideggersche Frage nach dem Sinn des Seins mit Elementen der

thomistischen Philosophie zu verknüpfen und eine entsprechende Fundamentaltheologie auszuarbeiten.

Um diese Heidegger-Rezeption und überhaupt die große Einwirkung Heideggers auf die moderne Theologie zu verstehen, solle auch seine Beziehung zur Theologie untersucht werden. Dieses Verhältnis sei unbedingt als gegenseitig zu betrachten, in dem gleichen Maße möge also die Rede von dem Einfluß der Theologie auf das Heideggersche Denken sein. Weit über die Tatsache hinaus, daß er zuerst katholische Theologie studierte, würde selbst sein Verständnis der Philosophie von theologischen Motiven geprägt – dies bestätigen unter anderem seine an E. Krebs sowie an K. Löwith geschriebenen Briefe. Gleichzeitig formuliere er auch die Funktion der Theologie in ihrem Verhältnis zur Religion ganz neu. An einer der genannten Stellen bekenne er sich sogar zum Theologen, d. h. zu einem, der den Logos der Theologie nach den Normen einer radikalen Wissenschaftlichkeit erforsche. Von diesem Standort aus kritisiere er dann den „Katholizismus“, der für ihn ein System mit veralteten begrifflichen Grundlagen darstelle. Seine Kritik gelte zunächst der damaligen katholischen Theologie, die seiner Meinung nach ihre eigentliche Aufgabe nicht habe erfüllen können. Eine authentische Theologie solle unmittelbar aus dem geschichtlich gelebten Glauben stammen. Das Verhältnis zwischen Theologie und Religion scheine hingegen gar nicht problemlos zu sein – eine Idee, in der der geistige Einfluß F. Overbecks spürbar werde. Heideggers erste Annäherung zur Religion orientiere sich an der religiösen Erfahrung. Die Disposition der Lebensphänomenologie sei dann grundsätzlich religiös, das zentrale Thema der Sorge hänge eindeutig mit dem des unruhigen Herzens bei Augustin zusammen.

Laut Rahner habe Heidegger eine gemeinsame und endgültige Bedeutung des Seins aufklären wollen. Wohl auf neuen Grundlagen, dennoch habe immer noch die Metaphysik sein eigentliches Ziel ausgemacht. Heideggers wahres Hauptproblem sei dagegen nicht das Sein bzw. die Seiendheit, sondern die Bedingung der Möglichkeit der Seiendheit gewesen. Was die Bezeichnung „Gott“ angehe, so habe er diese immer mehr der Poesie überlassen. Die Frage sei, ob und wie bei einer hieraus folgenden Theologieauffassung eine im abendländischen Sinne verstandene Theologie überhaupt noch möglich sei.